السلطة العامة ومقاومة طغيانها في

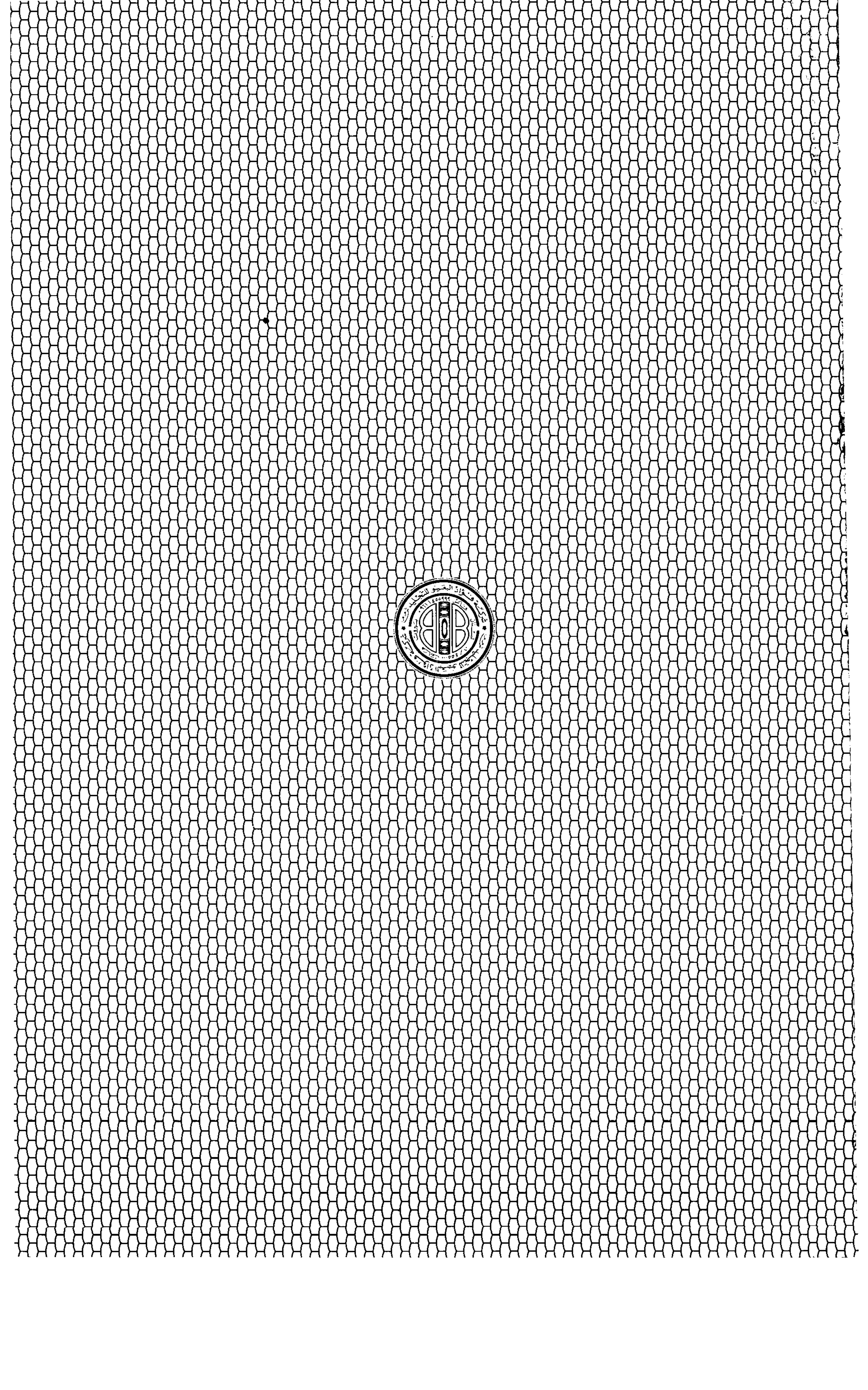
النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

(دراسة مقارنة)



تأليف

الدكتور راشد عبد الله آل طه



السلطة العامة ومقاومة طغيانها
في
النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الطبعة الثانية

١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م

بحث محكم نال به المؤلف درجة الدكتوراه
من كلية الحقوق جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

السلطة العامة ومقاومة طغيانها

في

النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

(دراسة مقارنة)

تأليف

الدكتور راشد عبد الله آل طه



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعـد:

في عالمنا الحديث ما من بقعة على وجه اليابسة إلا وتدخل في سلطان دولة ما، وأيضا ما من إنسان على وجه البسيطة إلا وينتمي لدولة ما.

فلا مندوحة إذن للإنسان وقد كتبت له الحياة على هذه الأرض من العيش مع الآخرين من بني جنسه في كنف سلطة ما شاء أم أبى فقد أصبح أمراً مقضياً على الإنسان أن يتعامل مع السلطة بخيرها وشرها يجني من خير أعمالها ويكابد شرها وشرارها، تلك السلطة التي تنسب لشخص معنوي هو الدولة.

والدولة ظاهرة سياسية وقانونية تعني جماعة من الناس يقطنون رقعة جغرافية معينة بصفة دائمة ومستقرة، ويخضعون لسلطة عامة(١). ومن ثم يمكن القـول بأنه

---

(١) تدور معظم التعريفات التي قيل بها بهذا الشأن حول ذلك المعنى ومن أمثلة ذلك: تعريف الأستاذ الدكتور محسن خليل حيث يرى أن الدولة هي (جماعة من الأفراد تقطن على وجه الدوام والاستقرار إقليماً جغرافياً معيناً وتخضع في تنظيم شئونها لسلطة سياسية تستقل عن أشخاص من يمارسونها) النظم السياسية والقانون الدستوري-الجزء الأول (النظم السياسية)-الإسكندرية منشأة المعارف ط سنة ١٩٦٨ ص ١٩.

كما يعرفها الأستاذ الدكتور عثمان خليل بأنها «مجموع كبير من الناس يقطن على وجه الدوام إقليماً معيناً ويتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال السياسي» القانون الدستوري-القاهرة سنة ١٩٥٦ ص٥٧.

يلزم لوجـود الدولة ضرورة توافر ثلاثة أركان هي ـ[1]:

أ ـ الشعب Population إذ لا يتصور في الواقع قيام دولة بدون جماعة بشرية، ذلك أن الدولة ما وجدت أساساً إلا نتيجة لوجود هذه الجماعة البشرية، تلك الجماعة التي ترتبط فيما بينها بروابط عديدة مثل رابطة الدين ـ اللغة ـ العرف أو الأصل ـ العادات ـ التقاليد ـ الماضي المشترك..... الخ، مع ملاحظة أن المعول عليه في هذه الروابط أن يكون من شأنها خلق الإحساس والشعور القومي والرغبة في العيش سوياً.

(١) يضيف بعض الفقه ركنين آخرين يلزم تحققهما لوجود الدولة هما الشخصية المعنوية والاعتراف الدولي بالدولة. ومن هؤلاء. د. عثمان خليل عثمان ـ د. سليمان محمد الطماوي ـ يراجع مؤلفهما المشترك. القانون الدستوري ط ١٩٥٠ ص١٥ ويرى د. إبراهيم درويش أن أركان الدولة تتمثل في: ١ ـ المواطنون ٢ ـ الإقليم ـ ٣ ـ الاستقلا! النظام السياسي. انظر مؤلفه علم السياسية ط١٩٧٥ دار النهضة العربية ص ١٨٧ وما بعدها. إلا أن ما اخترناه في المتن هو ما عليه غالبية الفقه وهو التعريف الراجح انظر ـ د. محمد كامل ليله ـ النظم السياسية دار الفكر العربي ط ١٩٧١ ص ٢٣ ويعرفها د. وحيد رأفت بأنها: (جماعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الاستقرار أرضاً معينة من الكرة الأرضية وتخضع لحكومة منظمة تتولى المحافظة على كيان تلك الجماعة وتدير شئونها ومصالحها العامة) القانون الدستوري ـ القاهرة ١٩٣٧ ص١٩، كما يتجه غالبية الفقه الفرنسي نحو الأخذ بهذا التعريف فنجد مثلا الأستاذ **Esmein** يعرفها بأنها (التشخيص القانوني لأمة ما)

(L'Etat est la Personnification Juridique d, une nation) Droit constitutionnel Paris, 1927, P. 1

وأيضاً في ذات المعنى:

M. PRELOT et. Boulouris institutions politiques et droit constitutionnel, Dalloz, Paris, 1972, P. 2

ب ـ الإقليم Territoire ويمثل الركن الثاني من أركان الدولة، إذ لابد من رقعة جغرافية يقيم عليها السكان بصفة دائمة ومستقرة حتى يمكن القول بوجود الدولة، ويؤدي الإقليم دوراً هاماً في تأكيد رابطة العيش المشترك باعتباره وطنا تهفو إليه نفوس مواطني الدولة ويجدون فيه الطمأنينة والاستقرار وتلتقي حوله أحاسيسهم وعواطفهم، ويشتمل إقليم الدولة على الإقليم الأرضي والإقليم المائي وكذلك الإقليم الجوي الذي يشتمل على الطبقات الهوائية والفضاء الذي يعلو الإقليمين السابقين.

جـ ـ السلطة السياسية pouvoir politique لا يكفي لنشأة الدولة وقيامها أن يستقر شعب على إقليم معين وإنما يلزم علاوة على ذلك أن توجد سلطة سياسية تباشر الإشراف والسيادة باسم الدولة على الإقليم ومن يقطنون عليه، ويستوي في هذه الحالة أن يكون قيام هذه السلطة برضاء الشعب أو عن طريق القوة والقهر طالما أنها قادرة على إجبار الأفراد على احترام إرادتها، والخضوع لسلطانها.

وإذا كانت هذه هي الأركان الثلاثة التي استقر الفقهاء والكتاب على ضرورة توافرها لقيام الدولة ونشأتها في نظر القانون العام الداخلي[1]. فان ما

---

(١) أما فيما يخص القانون العام الخارجي (القانون الدولي العام) فإنه يشترط بالإضافة إلى ذلك ضرورة الاعتراف بالدولة من جانب الدول الأخرى، أن موضوع الاعتراف يدخل في الواقع في نطاق هذا القانون الأخير، لذلك نكتفي في هذا المجال بالقول بأن الاعتراف لا ينشئ الدولة بل يعترف بوجودها فقط، بمعنى أن توافر الأركان الثلاثة المذكورة في المتن يكفي لقيام الدولة، وما الاعتراف بها من قبل الدول الأخرى إلا أمراً لاحقاً على ذلك.

تجدر الإشارة إليه من ناحية أخرى أن الركن الثالث والأخير منها وهو ركـن السلطة العامة يمثل بالنسبة للدولة أو ما يوجد فيها من مؤسسات وأنظمة سياسية حجر الأساس، إذ بغيره لا توجد الدولة ولا تكون هناك أنظمة سياسية ولهذا قيل بحق إن الحياة السياسية كلها تتمركز حول ذلك المركب من العناصر المادية والمعنوية الذي يسمى (السلطة)[١].

إن السلطة العامة على هذا النحو ظاهرة عامة في كل مجتمع إنساني وليست ظاهرة قاصرة على مجتمع إنساني دون غيره أو على دولة دون أخرى فهي موجودة في كل مجتمع يتمايز فيه الناس بين حاكم ومحكوم، ومتى وجد الحاكم وجدت معه السلطة السياسية ولما كانت الحياة في مجتمع إنساني لا يمكن تصورها بمعزل عن وجود سلطة آمرة فيه فإن ذلك يؤذن بالقول بتزامن وجود السلطة السياسية مع أول حياة اجتماعية منظمة عرفتها البشرية مما يعني أنها موجودة فيما قبل التاريخ المكتوب[٢]. فهي قديمة قدم الحياة الاجتماعية ذاتها، وإذا علمنا وفقاً للرأي الراجح في الفقه الوضعي والذي هو عين اليقين في الشرع الإسلامي أن الإنسان لم يعرف حياة العزلة مطلقاً فإن هذا يعني أن السلطة تضرب بجذورها التاريخية إلى بدء الخليقة[٣].

(١) د. يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة ـ دار النهضة العربية، بيروت سنة ١٩٦٩ ص٣٧.

(٢) جون باول الفكر السياسي الغربي ترجمة محمد رشاد خميس مراجعة د. راشد البرواي المؤسسة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٨٥ ص ٨.

(٣) قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ سورة البقرة من الآية ٣٠.
وفي هذا إشارة إلى الدور المنتظر لآدم وذريته وهي حمل التكاليف الشرعية والالتزام بها وإلزام الآخرين=

ولكن لا يعني القول بقدم السلطة أنها كانت واحدة في المجتمعات الإنسانية قاطبة من حيث مفهومها وأهدافها وأساسها... إلى غير ذلك من المسائل الأخرى التي يثيرها موضوع السلطة السياسية. إذ التاريخ قديمه وحديثه والراهن منه ينبئنا بأنها لم تكن كذلك بل كانت متغيرة ومختلفة في معطياتها تلك (مفهومها ـ أساسها ـ حدودها) باختلاف المجتمعات وباختلاف حقب التاريخ الإنساني وخضعت لسنة التطور والارتقاء هذا في نطاق النظم الوضعية أما في نطاق الشرع الإسلامي فإن تلك المعطيات ثابتة مكتملة منذ ولادتها لم تعرف الابتسار شأنها في ذلك شان كافة القضايا الكبرى التي حسمها الإسلام بنصوص قطعية وغل يد الإنسان من أن تطالها بالتغيير أو التبديل هذا بشرع الله كما نزل أما في نطاق تعامل المسلمين مع تلك القضايا من حيث الواقع فهو الذي تغير إزاء قضايا السلطة وغيرها من القضايا الأخرى إلا أن ذلك لن ينال من الحقيقة الخالدة ومفادها: أن الشرع هو الحجة على الناس وليس الناس حجة على الشرع.

هذه السلطة هي موضوع هذه الدراسة التي سأعرض من خلالها لكبريات المسائل التي يثيرها موضوعها.

وفي اعتقادي أن أهم المسائل التي يثيرها موضوع السلطة العامة هي:

مفهومها ومدى ضرورتها: فيتعين أولاً بيان مفهوم السلطة التي يمارسها الحكام

= من بني جنسه بها وما إلزام الآخرين إلا عمل من أعمال السلطة.

على المحكومين، إلا أنه يحسن قبلاً أن نقف عند شبهة أثارها البعض حول إنكار الحاجة أصلاً للسلطة فلا ينبغي لنا أن نلج إلى موضوع السلطة دون أن نزيل هذه الشبهة أولاً بدحض ما ذهبوا إليه، ومما ينبغي التنويه إليه أن هذه الشبهة قاصرة على فقه النظام الوضعي ومبرأ منها الفقه الإسلامي إذ لم يبرز من بين صفوفه من شذ عن الإجماع على ضرورة السلطة بل ووجوبها.

والمسألة الأخرى التي يثيرها موضوع السلطة وجدير فيما أرى بالتناول هي الإجابة على سؤال طالما شغل الباحثين في موضوع السلطة ألا وهو: ما هو المبرر الذي يجعل البعض حكاماً ينفذون إرادتهم أمراً ونهياً على الآخرين، والبعض الآخر محكومين. عليهم أن يتلقوا تلك الأوامر والنواهي بالطاعة والتسليم؟.

هل يكمن ذلك المبرر في أن الحكام مفروضون من قوة علوية كما ذهبت إلى ذلك نظرية الحق الإلهي؟، أم يكمن ذلك المبرر في إرادة المحكومين واختيارهم للحاكم؟ كما ذهبت إلى ذلك النظرية الديمقراطية في الحكم، وما بين هذه وتلك (نظرية الحق الإلهي ـ النظرية الديمقراطية)، برزت مدارس أخرى حاولت تقديم مبرر لسيادة إرادة إنسانية على إرادات إنسانية أخرى، هذا ما سأعرض له بعنوان أساس السلطة السياسية.

وأخيراً فإن من أمهات المسائل التي يثيرها موضوع السلطة العامة أيضاً هو المدى الذي تبلغه في علاقتها بالمحكومين وما إذا كان للآخرين حقوق وحريات قبلها؟ وبعبارة أخرى هل من حدود على هذه السلطة أم أنها مطلقة..؟

وإذا افترضنا وجود مثل تلك الحدود أو القيود لنا أن نتساءل عن ماهية تلك القيود ومصدرها وأيضاً لنا أن نتساءل عما يمكن للمحكومين عمله إذا تجاوزت السلطة الحدود المرسومة لها والتي تشكل في نظرهم أساس شرعيتها؟ هذا ما ينقلنا لقضية أخرى من كبريات القضايا التي يثيرها موضوع السلطة ألا وهو مقاومة الطغيان.

ومقاومة الطغيان تثير بدورها عدة مسائل تتصل بمفهوم كل من الطغيان والمقاومة وسيتبين لنا في موضعه من هذه الدراسة أن الاختلاف وارد بشأنها بين الفقه الوضعي والفقه الإسلامي، ومن القضايا التي يثيرها موضوع مقاومة الطغيان الدور الذي يمكن أن يؤديه كضمانة للشرعية، وأيضاً موقف كل من النظام الوضعي والشريعة الإسلامية من شرعية المقاومة.

تلكم هي كبريات المسائل التي يثيرها الموضوع الذي نحن بصدده.

ولا يعني ما تقدم أن ليس هناك قضايا أخرى تثيرها السلطة العامة ومقاومة طغيانها، فمما لا شك فيه ولا ريب أن هذا الموضوع بلغ من الاتساع والتشعب درجة يصعب حصرها فضلاً عن تقديم دراستها موضوعاً لبحث كالذي بين أيدينا، والذي لا أطمح من خلاله إلا إلى طرح القضايا الكبرى لموضوع السلطة ومقاومة طغيانها.

والسلطة العامة التي تستهدفها هذه الدراسة هي السلطة الفاعلة في المجتمع

وهذه قد تحوزها السلطة التنفيذية أو التشريعية أو القضائية (حكومة القضاة) أو تكون مشاعة بين هذه السلطات جميعاً على تفاوت بينها أو تساوٍ أو غلبة إحداها على الأخريات بحسب ما عليه واقع الأنظمة السياسية ونظمها. وبعبارة أخرى فإن السلطة العامة المعنية في الدراسة هي تلك السلطة التي تملك التقرير في شئون الجماعة على نحو فاعل ومؤثر.

أهميه موضوع الدراسة : -

موضوع السلطة العامة وما يثيره من قضايا يحتل أهمية بالغة من الناحيتين النظرية والعملية.

فأما النظرية منها: فتتمثل بذلك الجهد المضني الذي بذله العلماء والمفكرون على امتداد التاريخ في تناولهم لظاهرة السلطة العامة، سواء على صعيد الفكر الإسلامي أم الوضعي، وبالرغم من ذلك الجهد إلا أن الباب لا يزال مفتوحاً والحاجة ملحة لمزيد من العطاء في موضوعه ذلك أنه يستمد أهميته من أهمية بل من ضرورة السلطة العامة لحياة الجماعة ولما كانت قضايا السلطة العامة وممارساتها متجددة نظراً لتجدد معطيات الحياة ذاتها كان من المحتم أن يلاحق العلماء والمتعلمون هذا التجدد رصداً وتقويماً وتوجيهاً.

وأما الأهمية العملية للموضوع (السلطة العامة ومقاومة طغيانها) فتتمثل في العواقب والنتائج التي تسفر عنها ممارسة السلطة في الواقع، فإن جاءت تلك الممارسة في ظل سلطة قائمة على أساس سليم، وشرعية مقبولة، ووفق الأهداف

التي ترنو إليها الجماعة، كانت تلك النتائج خيرة ومحققة للصالح العام وعندها يسود الأمن والاستقرار اللازمان للتقدم والعمران، وإن كانت الممارسة من قبل سلطة لا تتمتع بشيء مما ذكر كانت العواقب وخيمة تنذر إما بحياة الذل والاستكانة، وإما إلى اضطرام نار الفتن والقلاقل مما يؤذن بالفناء وبزوال العمران، فكما أن خير السلطة يعم فكذلك شرها.

ويكفى أن نضرب مثلاً كيف كانت نتائج ممارسة السلطة في عهد الخلفاء الراشدين يوم كانت تلك الممارسة تصدر عن شرعية حقة التزم بها الحاكمون والمحكومون فقد كانت تلك النتائج مضرب الأمثال بخيَّريتها وعظمتها بكل المقاييس السياسة والاقتصادية والاجتماعية ولا تزال رغم القرون الطوال ترنو إليها الأبصار، وتشرئب لها الأعناق وتهفو إليها النفوس شوقاً.

وفى الطرف الآخر لنا أن نتصور كيف كانت نتائج ممارسة السلطة في عهد الحكام الطغاة من فراعنة وملوك وأباطرة ورؤساء جمهوريات أولئك الذين مارسوا سلطة تصدر عن شرعية باطلة ولغايات مرهونة بنزواتهم وأهوائهم فكم كانت تلك النتائج مزرية بالجنس الإنساني بكل المقاييس وقد سجل القرآن بعضاً من تلك النتائج فقال تعالى عن الطاغية فرعون: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [1].

---

(١) سورة القصص، آية: ٤.

ونظراً لخطورة وأهمية تلك النتائج التي تسفر عنها ممارسة السلطة العامة ـ بين الناس أبى الله سبحانه وتعالى إلا أن يحكم تلك الممارسة بشرع أنزله على رسله فقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (١).

وأمر الله نبيه موسى عليه السلام بمواجهة طغيان فرعون فقال تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (٢).

وشرع الإسلام الجهاد وأعلى من درجة المجاهدين في مواجهة الحكام الطغاة فقال ﷺ: « أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٣)

ألا يدل جميع ذلك على أهمية الموضوع الذي نحن بصدده ؟ الحق أنه كذلك وأن هذه الدراسة جاءت لتبصر بالسلطة العامة وما تثيره من قضايا تحسباً لجني خيرها وتجنباً لشرها وشرارها. حتى إذا أقيمت على أساس سليم وشرعية حقة وفي يقظة من المحكومين ترصد مسارها وتقومها أمكن جنى ثمارها الخيرة، وإلا فعليهم أن يكابدوا شرها وشرارها.

---

(١) سورة الحديد، آية: ٢٥ .

(٢) سورة النازعات، آية: ١٧ .

(٣) أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، (ت ٢٩٧هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي بيروت، كتاب الفتن، باب ما جاء في أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، (رقم ٢١٧٤)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

الدافع إلى اختيار موضوع الدراسة:

يرى علماء الاجتماع بحق أن البحث لا يكون منتجاً إلا بوجود مشكلة يتصدى لها البحث بتحديد عناصرها وأسبابها وكيفية الوقاية منها وتقديم الحلول بشأنها، وإذا سلمنا بصحة هذا الافتراض فهل ثمة مشكلة تعرض لها هذه الدراسة ؟ والجواب نعم إن السلطة العامة التي هي موضوع هذه الدراسة هي المشكلة بل هي المعضلة التي يعالجها هذا البحث. أما لماذا هي مشكلة ؟ فلأنها أي السلطة العامة في كثير من الدول النامية والتي تنتمي إليها المجتمعات الإسلامية تعاني من أزمة حادة في شرعيتها بلغت في بعضها درجة الطغيان. وتقف هذه الدراسة وجهاً لوجه مع هذه المشكلة فتحلل عناصرها ببيان مفهومها وأساسها وحدودها وشرعيتها ومقاومة طغيانها...الخ على الصعيدين الإسلامي والوضعي. فهذا هو أحد الدوافع لاختيار الموضوع.

وهناك دافع آخر يتمثل في أن كثيراً من دساتير الدول العربية تنص على أن دين الدولة الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي في بعضها وفى بعضها الآخر تكون مصدراً للتشريع فيها، مما يلقي عبئاً على العلماء والمتعلمين بأن يولوا الدراسة المقارنة جل اهتمامهم، ليجمعوا إلى الأصالة ما يصلح لها من المعاصرة وهذه الدراسة تأتي في هذا السياق.

منهج البحث:

انتهجت في أعداده أسلوب المقارنة والدراسة التتبعية وحرصت على التزام الموضوعية في العرض، والأمانة في النقل، والعلمية في تقييم الآراء واعتمدت في إعداده على أمهات المراجع التي تيسر لي الاطلاع عليها جلها عربية وبعضها أجنبية

ولعل من يلمز إلى مدى سلامة أسلوب المقارنة الذي انتهجته هذه الدراسة بمقولة: كيف يصح مقارنة شرع الله المنزل بما يضعه عباده البشر من لدن أهوائهم ؟. إنها مقارنة بين نظامين غير متكافئين.

والذي أراه أنه لا ضير من المقارنة لأن الهدف إظهار الحق المنزل من عند الله وإبطال ما يخالفه من أهواء البشر. قال تعالى: ﴿... كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ...﴾ الآية [1].

هذا وقد وردت المقارنة كأسلوب من أساليب القرآن في غير قليل من آياته كقوله تعالى: ﴿... قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [2] ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [3] ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا

---

(١) سورة الرعد، آية: ١٧.

(٢) سورة يونس، آية: من ٣٥.

(٣) سورة العنكبوت، آية: ٤١.

﴿يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[١].

هذا ومن صور المقارنة ضرب الأمثال في القرآن:

وتأتى أمثال القرآن مشتملة على بيان الأجر وعلى المدح وعلى الثواب وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره وعلى تحقيق أمر وإبطال أمر.[٢] وهكذا فلا محل إذن للنعي على أسلوب المقارنة لأن له أصلاً في كتاب الله.

خطة البحث:.

اقتضى منهج البحث في الرسالة والهدف منها أن يكون ممثلاً بعد المقدمة في بابين وخاتمة:

الباب الأول: وقد خصصته للسلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية.

فأعرض من خلاله لمفهوم السلطة العامة وأساسها وحدودها ويتفرع هذا الباب إلى ثلاثة فصول، عقدت **الفصل الأول** منه لبيان مفهوم السلطة العامة ومدى ضرورتها في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية، وأفردت لكل منهما مبحثاً مستقلاً في الموضوع.

والفصل الثاني تناولت من خلاله أساس السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية، وأفردت لكل منهما مبحثاً مستقلاً في الموضوع.

---

(١) سورة النحل، آية: ١٧.

(٢) الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مطبوعات الجامعة الإسلامية، مكة، ط ١٣٩٨ هـ، جـ ١ ص ٩.

أما الفصل الثالث والأخير من فصول الباب الأول فجعلته لحدود السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية وأفردت لكل منهما مبحثاً مستقلاً في الموضوع.

الباب الثاني: وقد خصصته لمقاومة طغيان السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية.

فأعرض من خلاله لمفهوم مقاومة طغيان السلطة العامة والشرعية ودور المقاومة في تحقيقها وشرعية المقاومة.

ويتفرع هذا الباب إلى ثلاثة فصول: عقدت **الفصل الأول** منه لمفهوم مقاومة طغيان السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية، وأفردت لكل منهما مبحثاً مستقلاً في الموضوع.

الفصل الثاني: وقد جعلته للشرعية ودور مقاومة الطغيان في تحقيقها في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية، وأفردت لكل منهما مبحثاً مستقلاً في الموضوع.

الفصل الثالث: فسأعقده لشرعية مقاومة الطغيان في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية. وأفرد لكل منهما مبحثاً مستقلاً في الموضوع.

وأنهى الدراسة بخاتمة أضمنها أهم نتائج البحث

الباب الأول
السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية
(مفهومها وأسسها وحدودها)

يتفرع عن هذا الباب ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول:

مفهوم السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الفصل الثاني:

أساس السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الفصل الثالث:

حدود السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الفصل الأول
مفهوم السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

لما كان تصور الشيء شرطاً للحكم عليه فإنه من الأهمية بمكان التعرف على حقيقة مفهوم السلطة العامة في المجتمع ذلك أن معرفة كنه السلطة وحقيقتها أمر لازم للحكم لها أو عليها. من أجل ذلك ينعقد هذا الفصل من هـذه الدراسة ليعرض لمفهوم السلطة مـن خلال مبـحثين اثنين هما:ـ

المبحث الأول: مفهوم السلطة العامة ومدى ضرورتها في النظام الوضعي.

المبحث الثاني: ـ مفهوم السلطة العامة وحكمها في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول
مفهوم السلطة العامة ومدى ضرورتها
في النظام الوضعي

إن الانتماء لأي مجتمع كبر هذا المجتمع أو صغر إنما يعني في حقيقة الأمر الخضوع لسلطته، أي لتلك السلطة التي ترسم لأعضائه إطارا محددا لسلوكهم ونشاطهم يخدم الأهداف الاجتماعية المقررة، فيلتزم الأفراد الحفاظ على هذا الإطار بغية الحفاظ على الرابطة الاجتماعية، ودرءا لتفككها وانحلالها.[(١)]

فسلطة الدولة إذن تتميز بقدرتها الفعالة على حفظ كيان المجتمع وسلامته ومع ذلك فقد تكون سلطة قاهرة في يد من يمارسها وهو الإنسان الحاكم، إذ قد يجنح ذلك الإنسان عند ممارسته لتلك السلطة للاستبداد فيطغى، وقد يبلغ هذا الطغيان حدا يذهب بكل مزية متأتية وناتجة عن وجود السلطة، فيبدو عدمها خيراً من وجودها في نظر بعض المراقبين والراصدين لحركتها. ولهذا يذهب البعض بالدعوة إلى إنكار ضرورتها وعدم الحاجة إليها البتة لحياة الجماعة الإنسانية فهم يرون أنه لا مناص من دفع عدوان السلطة إلا بالقضاء عليها.

حقيقة إن مثل هذا القول يكذبه الواقع، فقد ذكرنا من قبل أن الدولة ما هي إلا مجتمع سياسي له أركانه الطبيعية المتمثلة في شعب وإقليم وركن سياسي لا يتحول

---

(١) La pierre, j. w. le Pouvoir Politique, P. U. F. Paris 1953. p. (3).

المجتمع إلى دولة إلا بتوافره وهو قيام سلطة سياسية.

لذلك نرى أنه قبل بيان مفهوم تلك السلطة أن نلقي بعضاً من الضوء على حجج وأسانيد المنكرين لفكرة السلطة هذه أو الذين يفضلون قيام المجتمعات بدون تلك الفكرة ثم أعقب ذلك ببيان كون السلطة السياسية ضرورة اجتماعية. وترتيباً على ذلك نتناول فيما يلي الموضوعين التاليين مخصصين مطلبا مستقلا لكل منهما: ـ

المطلب الأول: مدى ضرورة السلطة العامة ويتفرع عنه:

أولاً: أبرز المدارس الداعية إلى رفض السلطة في المجتمعات.

ثانياً: ضرورة السلطة العامة

المطلب الثاني: مفهوم السلطة العامة

المطلب الأول

مدى ضرورة السلطة العامة

أولاً

ابرز المدارس الداعية إلى رفض السلطة في المجتمعات

أهم هذه المدارس يتمثل في الأتوبيا وفي الفوضوية وفي الماركسية. وفيما يلي عرض موجز لما طرحته هذه المدارس بشأن الموضوع الذي نحن بصدده.

أ ـ الأتوبيا

الأتوبيا: هي تخيل لمجتمع كامل وأبدي من صنع الخيال الإنساني ومن سمات المجتمع الخيالي، أو المدينة الخيالية عند منظريها، على تباعد أزمانهم ـ منذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد وحتى توماس أكمبانيلا في القرن السابع عشر ـ أنها مدينة لمجتمع صغير، يتحدد فيها لكل شخص عمله ووظيفته حسب قدرته وطيلة حياته. ويفترض أن كل فرد في المدينة سيحقق ازدهاره من خلال مساهمته في ازدهار المدينة [١].

وأن الموقع الجغرافي للمدينة الذي سيتم تعيينه وهو عادة ما يكون جزيرة منعزلة بلا جيران وتتمتع موارده بالاكتفاء الذاتي، وطريقة تنظيم المجتمع وإدارته ستجعل المدينة تستغني عن وجود سلطة فيها؛ فلا سياسة داخلية ولا سياسة خارجية لعدم

---

(١) جان توشار ـ تاريخ الفكر السياسي ـ ترجمة: د. علي مقلد، ط ٣ سنة ١٩٨٣م، الدار العلمية، بيروت، ص ٢١٠.

اتصاله بأي عالم آخر وإنما هناك فقط إدارة أو قضاة يتولون تنظيم الإنتاج، وتعليم الشباب والذي يهمنا بيانه عن الأتوبيا أنها وليدة بؤس الإنسان عندما يستبد به اليأس ويضيق ذرعاً بالسلطة الغاشمة والظالمة التي يعيش في ظلها فلا يستطيع الوقوف في وجهها، ولا يملك إلا خياله يسرح به إلى مجتمع فاضل يتصوره، ويعيش فيه حياة سعيدة، بعيداً عن شقاء السلطة.

ويمكننا التدليل على صحة ما ذهبنا إليه من اعتبار أن طغيان السلطة العامة كان المصدر الذي أوحى بالأتوبيا، هو ما قاله أشهر الداعين للمدينة المثالية.

فهذا أفلاطون يقول: (إن هناك عيباً ساد جميع أنظمة الحكم على السواء وهو القوة المتطرفة والأنانية المسرفة اللتان يتميز بهما الصراع الحزبي مما يخشى معه في أي وقت أن يؤدي بكل فئة إلى إعلاء مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها)[1].

وبعد أن تعذر على أفلاطون تحقيق المدينة الخيالية كما وصفها في كتابه الجمهورية، وما أصابه من خيبة أمل لم يجد بدا من النزول إلى الواقع في كتابه القوانين. ويرى أن لا مفر من العيش في المدينة، لكنه يتحاشى الخضوع في هذه المدينة لإرادة الحاكم الطاغية الذي كان سبباً ودافعاً لتشييده المدينة الخيالية، فقال بضرورة الخضوع للقانون لا الحاكم فرداً كان أو أكثر لأن القانون هو العقل المجرد عن الهوى على حد تعبيره. فقد جاء قوله لأتباعه (لا تدعوا صقلية، ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع للسادة من البشر، بل للقوانين ذلكم هو مذهبي، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعاً،

---

(١) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسي. دار المعارف مصر ط ٤ص ٥٤.

وعلى أحفادهم وجميع ذرياتهم)[١].

وتوماس مور أحد دعاة الأتوبيا في مؤلفه الساخر ـ الأتوبيا ـ الذي صدر سنة ١٥١٦م، نجده يدعو للحياة في مدينة خيالية بعيدا عن الجشع وقهر السلطة في المجتمع الإنجليزي الذي وصفه بقوله إنه أصبح من الأخلاق الفاضلة فيه (الشراء من الخارج بثمن رخيص جداً والبيع في الداخل بثمن غال للغاية) ويضيف (الجريمة شائعة بصورة تبعث على الانزعاج وتقابل بوحشية مماثلة... ومع ذلك فالشدة لا تفيد بشيء، لأن الجريمة وسيلة اكتساب العيش الوحيدة المتاحة أمام أعداد كبيرة من الأشخاص) (ما الذي تفعله السلطة خلاف أن تخلق لصوصاً ثم تعاقبهم؟) (فالرجال الذين يدربون ليكونوا جنوداً يلقى بهم على المجتمع عند توقف الحرب، دون إمكان أن تمتصهم الصناعة، نظراً لأن الصوف ـ وهو آخر محصول ربما يتطلب تحويل الأرض الصالحة إلى مزارع وسلب الملكية من الفلاحين الذين يشغلونها، فالأغنام تستهلك وتدمر وتلتهم بيوتا ومدناً بأكملها) (وبينما يتضور الفلاحون جوعاً أو يسرقون كي يعيشوا، يبدي الأغنياء حذلقة ومباهاة في ملبسهم، وصخباً كثيراً وبذخاً في مأكلهم). (وبدلاً من مواجهة هذا المرض الاجتماعي ينصرف الحكم إلى الخداع القانوني كي يبتز الضرائب، وإلى مشروعات شريرة للحرب والغزو)[٢].

هذا الشعور بوطأة السلطة وعدم قدرة المفكر (توماس مور) على وضع حد لها أوحت بالأتوبيا هرباً من الواقع وشوقاً للخلاص من قبضة السلطة الجائرة،

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الثالث المرجع السابق ص ٥٩٣.

والنقول السابقة تؤيد ما ذهبنا إليه.

وفي نفس الاتجاه ذهب سان سيمون في فرنسا في القرن التاسع عشر، وتامندرا في إيطاليا عام ١٦٤٣م في كتابه مدينة الشمس. وخلاصة القول أن الأتوبيا أو المدينة الخيالية هي رد فعل لمساوئ السلطة الظالمة وللاستغلال الاقتصادي وهو اتجاه رافض لضرورة السلطة وهم يرون أن أنجح وسيلة لمقاومة الظلم والفساد هي القضاء على السلطة باعتبارها أسه ومصدره والعيش بعيدا عنها، لكن ذلك لم ولن يتحقق في الحياة على هذه الأرض.

ب. الفوضوية

يعتبر الفوضويون من ألد أعداء السلطة وأكثرهم تنكراً لها. وقد تبلور الفكر الفوضوي في منتصف القرن التاسع عشر، ويعتبر باكونين الروسي المولد مؤسس الفلسفة الفوضوية، كما وضع برو دون أسس الفكر الفوضوي.

ونقطة الانطلاق لدى المذهب الفوضوي تبدو من تعريفهم للدولة الذي يبين منه بجلاء رفضهم للسلطة ويؤكدون بتطرف على مذهب الحرية الفردية، فهم لا يرون في الدولة إلا سلطة إرهابية ظالمة تقوم أساساً لرعاية مصالح الطبقة البرجوازية، صاحبة الامتيازات، وتقيد حرية الفرد وتقهره، وإن أساس وجود الطبقة البرجوازية الاقتصادي والسياسي يعتمد على قانون فوضوي هو (دعه يعمل دعه يمر) إلا أن الطبقة البرجوازية تستغل هذا القانون لنفسها وتنكره على بقية الجماهير[1].

---

(١) د. عبد الله ناصف ـ السلطة السياسية دار النهضة العربية ص ٣٧ وما بعدها

ويعرف باكونين الدولة بقوله: (إن الدولة هي تقييد حقوق الأفراد وحرياتهم، وإنها لذلك لا تعترف بالفرد إلا كإنسان مجرد منظور إليه بعيدا عن حياته الواقعية والاقتصادية والاجتماعية..... الخ).[١]

ويقول استرنوا أحد دعاة الفوضوية: (إن الدولة ليست إلا تعبيراً عن تقييد الأفراد والتضييق عليهم واستعبادهم، فالدولة لا تسعى أبدا إلى الحصول على النشاط الحر للأفراد، وإنما هدفها الدائم هو النشاط الذي يحقق غايتها ومصالحها). والفوضويون متفقون على إلغاء الدولة والدين معاً.
وهدفهم النهائي هو الوصول إلى نظام اجتماعي يعتبر في نظرهم خاتمة التطور الاجتماعي للإنسانية. هذا النظام يتمثل في المجتمع الحر، أو الفدرالية الذي سيحل محل الدولة، مجتمع بلا طبقات، متحرر من الدين والدولة، يسترد فيه الإنسان حريته الكاملة التي سلبتها منه الدولة. ويدعون إلى تأسيس الأفراد لمنظمات تلقائية للجماهير يكون الانضمام إليها اختيارياً، وتقوم هذه المنظمات ببعض وظائف الدولة مثل تقديم الخدمات لمن يطلبها وإشاعة النظام وتأمين تنفيذ الالتزامات.

ووسائل تحقيق الفيدرالية هي:

١ـ إلغاء الملكية الخاصة والعامة:

فهذه هي وسيلة الفوضويين الأولى لتحقيق الفيدرالية. وإلغاء الملكية الخاصة والعامة هو آخر عمل تقوم به الدولة قبيل اختفائها، كما أنهم يدعون إلى إلغاء

(١) المرجع السابق.

الميراث في المجتمع الفيدرالي، لأنه في نظرهم يخل بمبدأ المساواة؛ فالفرد يجب أن يعتمد فقط على عمله وجهد نفسه فالإنسان كما يقولون ابن عمله.

٢ـ الإضراب العام لجميع الطوائف:

فالإضراب لو تحقق من قبل كافة طوائف الشعب عمالاً وفلاحين وتجاراً... الخ من شأنه أن يشل نظام الدولة، ويقلبه بصفة نهائية.

يَنْعَى الفوضويون على الأفراد مطالبتهم برفع الأجور لأن ذلك يؤدي إلى إبقاء حالة القهر الواقع تحته الإنسان فالأجر يجب إلغاؤه بدلا من المطالبة برفعه بسبب ما تعنيه المطالبة من اعتراف ضمني بشرعية الدولة.

وإذا كانت الفوضوية تمثل لوناً من ألوان الفكر الإنساني في محاولته اليائسة للتصدي لطغيان السلطة العامة وذلك بالقضاء المبرم على هذه السلطة، إلا أنه لم يكن أحسن حظا من دعاة الأتوبيا، وذهبت أفكارهم ونظرياتها كما ذهبت أفكار مشيدي النظم الخيالية أدراج الرياح وبقيت السلطة واقعا اجتماعيا وسياسياً لا يمكن إنكاره ولا الفكاك منه. وإن أمكن إصلاحها وتوجيهها وجهة خيرة. والعبرة التي نستخلصها من الفكر الفوضوي وكذلك من الفكر الأتيوبي أنهما نتاج الاستبداد والطغيان ليس إلا وأنهما مجرد رد فعل عنيف ولكنهما لم يتمكنا من تقديم بديل عن السلطة السياسية ممكن التحقيق.

جـ. الماركسية

يذهب كارل ماركس (١٨١٣ ـ ١٨٨٣) في تحليله لنشأة الدولة على حد قوله كما جاء في البيان الشيوعي أن تاريخ أي مجتمع منذ القدم وحتى الآن لم يكن إلا تاريخ صراع بين الطبقات، والصراع بين الطبقات يعني وجود تناقضات ومصالح مختلفة، ولكي لا تزول هذه التناقضات، ويظل المجتمع في صراع مستمر، قامت السلطة كي تلطف من حدة هذا الصراع، بتشييد القوة المسيطرة اقتصادياً لتؤكد بها سيطرتها، ولتضع نفسها فوق الجميع.

ويفصل لينين ما أوجزه ماركس فيقول (وعندما ظهر انقسام المجتمع في شكله الأول إلى طبقات: طبقة الرقيق، ومالكي الرقيق، أمكن لطبقة من الناس أن تنصرف إلى أشق أنواع العمل الزراعي وتنتج فائضاً ما، وعندما أمكن لمالك الرقيق أن يمتلك هذا الفائض الذي كان يزيد عن الضروري لاستمرار حياة الرقيق، توطد كيان هذه الطبقة من مالكي الرقيق ولكي تتمكن من توطيد كيانها كان لابد من أن تظهر الدولة)[1].

ويعرف الماركسيون الدولة بأنها أداة أو آلة قهر في يد طبقة لقهر طبقة أخرى. وأن سلطة الدولة تتكون من رجال مسلحين (جيش دائم) مع ما يلزم من سجون وغير ذلك من أدوات العقاب ومؤسساته، كما تتكون أي السلطة من موظفين ينضمون إلى المسلحين، ويتولىَّ هؤلاء الموظفون بحكم ما يتمتعون به

(١) د. عبد الله ناصف، المرجع السابق، ص ٥١.

من سلطة جمع الضرائب، وتتضخم فئة الموظفين شيئاً فشيئاً وتضع نفسها فوق الجميع وتكون هيئة طفيلية شنيعة تغطي جسم الجماعة وكأنها غشاء يسد منه كل المسام.

هذه الطبقة الحاكمة كانت تتمثل في دولة الإقطاعيين في النظام الإقطاعي، وهي دولة البرجوازيين في النظام الرأسمالي. وكان هدف الدولة في كلا النظامين سيطرة أصحاب رؤوس الأموال واستغلال طبقة العمال بكل صنوف الاستغلال.

ويذهب الفكر السياسي الماركسي إلى أن الديمقراطية في الدولة الرأسمالية هي أكذوبة لأنها ليست في الواقع إلا دكتاتورية القلة من أصحاب رؤوس الأموال في مواجهة الكثرة من الطبقة العاملة. وأن حتمية الصراع بين الطبقات هو الذي جعل من وجود الدولة ضرورة لحل هذا الصراع بالقوة والقهر إلا أن هذا الحل يكون دائماً لصالح الطبقة المسيطرة اقتصادياً، فالصراع بين الطبقات لا يمكن في نظر ماركس حله سلمياً لأنه لو كان ذلك ممكنا لما كان لوجود الدولة بقوتها المسيطرة سببٌ [١].

ويقترح الفكر الماركسي بديلاً عن الدولة وهو القضاء على الطبقات الذي يؤدي حتماً إلى زوال الصراع بينها، ويرى السبيل إلى ذلك هو الثورة الاشتراكية التي

(١) د. إبراهيم درويش ـ علم السياسية ط ١٩٧٥ ـ دار النهضة العربية ص١٢٠

يقوم بها العمال، وفي هذه الدولة تبدو الحاجة ماسة إلى إقامة حكومة قوية مستبدة تكون مقاليدها في يد البروليتاريا (عمال الصناعة) لسحق الطبقة الرأسمالية، والقضاء على الملكية الخاصة، والثورة الاشتراكية هذه وإقامتها بدكتاتورية العمال ليست إلا مرحلة أولية مهمتها القضاء على الطبقات وذلك بإلغاء الملكية الخاصة، ويتم تنظيم العمل في المجتمع بحيث يعطي كل فرد عملاً حسب طاقته ثم يجمع الإنتاج ويوزع على الجميع كل حسب حاجته وعندئذٍ يصبح المجتمع كله طبقة واحدة وينتهي الصراع بانتهاء تعدد الطبقات، فلا حاجة لاستمرار الدولة بل يحل محلها إدارة للأشياء(١).

فإذا ما أدت دورها هذا فإن الدولة الاشتراكية نفسها ستضمحل شيئاً فشيئاً حتى تختفي، وسيكون ذلك في المرحلة النهائية للقضاء على وجود الطبقات، ومن ثم لن يكون هناك صراع يقتضي تدخل قوة الدولة، وإنما ستقوم إدارة للأشياء مهمتها تنظيم الإنتاج فقط.

هذا هو موقف الفكر الماركسي من السلطة ويبدو واضحاً رفضه لها لأنها تؤكد ـ في نظره ـ الصراع في المجتمع ولأنها مظهراً للاستغلال والقهر في يد الحاكم (وهو دائماً طبقة في نظر ماركس) ووسيلة للإذلال والتجبر واستغلال المحكومين. أو هكذا بدت الدولة في نظر الفكر الماركسي.

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي ـ السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي ـ دراسة مقارنة ط ٣ سنة ١٩٧٦ ص ١٩ دار الفكر العربي.

وقد وجه نقد شديد لهذه النظرية: نوجزه فيما يلي :ـ

١ـ هذه النظرية تعتبر التاريخ الإنساني على امتداده مجرد تاريخ صراع وأن المحرك لهذا الصراع والدافع إليه هو العامل الاقتصادي[1] وفي هذا تبسيط وتهوين للعوامل الأخرى المؤثرة في التاريخ الإنساني وتجاهلها يعتبر مكابرة. فاعتبار العامل الاقتصادي الوحيد في إحداث التحولات التي عاشها الإنسان من قبل فضلاً عن عدم إمكانية إثباته علمياً يمثل تجاهلاً لحقائق تاريخية ثابتة فمن ذا الذي ينكر تعلق الإنسان قديما بأهداب الدين؟ بل ما هو تفسير سيطرة طبقة الكهنة ورجال الدين على مقاليد توجيه المجتمعات القديمة.؟

بل أي عامل اقتصادي ذلك الذي ولد الصراع عند قيام الدولة الإسلامية في عهد الرسول محمد ﷺ؟ فهذه الدولة نشأت بفعل الإسلام ومدار فكره توحيد الألوهية والربوبية وإلزام الأفراد بالانقياد للشريعة المنزلة بعد إيمانهم بها فالعامل الاقتصادي وان كان لا يمكن تجاهل دوره في تفسير بعض جوانب تطور التاريخ الإنساني لكنه لم يكن الفاعل الوحيد لهذا التاريخ وتطوره.

٢ ـ أن القول بأن الدولة هي من نتاج سيطرة وتحكم وقمع طبقه على غيرها من الطبقات وأنها أي الدولة ستنتهي بمجرد القضاء على الطبقات هذا القول مردود بما تضمنته النظرية الشيوعية ذاتها من الدعوة لسيطرة طبقة العمال فهي

(١) د. محمود عاطف البناء ـ الوسيط في النظم السياسية ط ١ ـ دار الفكر العربي ص٢٥

بهذا لم تفعل أكثر من إحلال هذه الطبقة محل الطبقات الأخرى المسيطرة في النظم الديموقراطية الغربية أي أنها لم تؤد إلى زوال الطبقات الذي اعتبرته المبرر الوحيد لوجود الدولة وبزواله تضمحل الدولة(١).

٣ ـ وبمناقشة بعض ما جاء بالنظرية يتبين عدم مصداقيتها، ففكرة التطور الذي جاءت بها هذه النظرية مؤداها أن ثورة العمال لن تكون إلا في مجتمع رأسمالي يبلغ فيه التقدم الصناعي مدى يصل به إلى قيام صراع بين طبقة عمال الصناعة (البروليتاريا) وطبقة الرأسماليين إلا أن الثورة الشيوعية سنة ١٩١٧ قامت في روسيا القيصرية وهي بلد لم تبلغ آنذاك مرحلة الرأسمالية، وكان بحسب فرضية ماركس أن تقع الثورة في انجلترا أو ألمانيا مثلاً حيث الرأسمالية بلغت فيهما درجة متقدمة تصلح مسرحاً للصراع الطبقي وفق الافتراضات الماركسية.

٤ ـ وبالنظر إلى الدولة الشيوعية التي استمرت مدة تزيد على سبعين سنة تقريباً في روسيا مثلاً نجد التطور يذهب بها إلى عكس ما جاء في النظرية الشيوعية ذاتها فهناك سيطرة السلطة بلغت مدى لم تبلغه أنظمة ديكتاتورية أخرى فرغم إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ورغم سيطرة الملكية العامة إلا أنه لا يبدو بريق أمل في زوال السلطة بحسب المنهج الماركسي(٢). بل العكس هو الصحيح فقد أحكمت قبضتها أكثر فأكثر يوما بعد يوم حتى جاء ما يزلزلها باسم (البروستريكا) وهو إصلاح وافد

---

(١) د. إبراهيم درويش ـ المرجع السابق ص ١٢٤.

(٢) د. إبراهيم عبد الكريم غازي الدولة والنظم السياسية دار المتنبي ـ أبو ظبي ـ ط ١٩٨٩ ص١٧.

من خارج النظرية الشيوعية وأدى بالفعل ليس إلى إصلاح النظرية بل اقتلاعها من الجذر لإلقائها في مجاهل سيبيريا لتتوارى إلى الأبد عن مسرح الحياة ولا أدل على ذلك من التعديل الذي أجرى على الدستور السوفيتي الصادر سنة ١٩١٨ الذي لم يرد لفظ الدولة فيه على الإطلاق بل كان يستعمل مصطلح (الجماعة الشاملة الشغيلة في روسيا) للدلالة على الدولة. وكان ذلك إبان الحماسة للنظرية الشيوعية والتقيد الحرفي بها إلا أن الحكام الروس آثروا فيما بعد أن يكونوا صادقين مع أنفسهم وغير مخادعين واقتربوا بذلك من الواقع عندما أصدروا دستور سنة ١٩٢٤ الذي كان من ضمن التعديلات التي أجراها على دستور سنة ١٩١٨ إدخال لفظ الدولة صراحة وإلغاء الاصطلاح السابق (الجماعة الشاملة الشغيلة في روسيا) مع وصفه لها بالاشتراكية، واستمر النص على لفظ الدولة، في دستور ١٩٣٦ ودستور سنة ١٩٧٧.

وقد جاء في تقرير اللجنة المركزية لمؤتمر الحزب الثاني والعشرين (١٩٦١) إجابة حول سبب بقاء الدولة بالرغم من تحولها إلى (دولة الشعب) كما يقولون وليست دولة طبقة واحدة كما هو شأن الدولة في النظم الرأسمالية ـ من وجهة النظر الشيوعية ـ فقال التقرير (إنه مع ذلك لابد من استمرار الدولة لأن الأهداف التي لا يستطيع المجتمع تحقيقها إلا بمساعدة الدولة ما زالت غير نافذة.... وإن عملية زوال الدولة ستدوم زمناً طويلاً وذلك طيلة عهد كامل من التاريخ).

ما أوردناه من نص نقلاً عن تقرير اللجنة آنف الذكر وما كان عليه واقع الدولة الشيوعية والتطور الذي تمر به يبين بجلاء مدى التناقض بين النظرية وتطبيقاتها،

هذا فضلاً عما وجه للنظرية ذاتها من نقد ذكرنا بعضه وتجاوزنا عن بعضه الآخر، إذ ليس مما يدخل في نطاق هذه الدراسة تفنيد النظرية الشيوعية إنما أردنا فقط أن نلقي بعض الضوء بالقدر الذي يكشف لنا دور النظرية الماركسية في محاربة الدولة والسلطة السياسية بوجه خاص كركن من أركان الدولة.

هذا وسيأتي عما قليل كيف تطورت الأحداث حتى أتت على النظرية الماركسية من القواعد بانهيار الاتحاد السوفيتي.

ومن نافلة القول أن نذكر أن الفكر الماركسي ما كان له. أن ينبت إلا في ظل وتحت ضغط مساوئ استعمال السلطة، تلك المساوئ التي تبدت أكثر ما تبدت في سوء توزيع الثروة كنتيجة لغلواء المذهب الفردي في الحرية الاقتصادية وما تبع ذلك من إعاقة لاستعمال الحريات الأخرى خاصة السياسية منها إذ كان العمال يمنحون أصواتهم لمن كان يملك لقمة العيش بالنسبة لهم.

وإذا كان هناك فضل مزية تذكر للفكر الشيوعي فهو ما قدمه للفكر الفردي إذ أنه كان بمثابة المنبه الذي أفاقت على صرخات دقاته الديمقراطيات الغربية فتدخلت عندئذ في توجيه حركة الاقتصاد لإصلاح الخلل الناجم عن التطرف في تطبيق المذهب الفردي، تدخلاً أدى إلى إحداث بعض التوازن للديمقراطية الغربية، ومن مظاهر هذا التدخل تقرير بعض الحقوق الاجتماعية مثل كفالة حد أدنى من الدخول وتحديد ساعات العمل وتحسين ظروف الإنتاج ورعاية العجزة وغير

القادرين على العمل أو ما يسمى بالتأمينات الاجتماعية إلى غير ذلك من صور التدخل التي جاءت بسبب تهديد المذهب الشيوعي.

إلا أن النظرية الشيوعية وهي تحمل معاول هدم الدولة أقامت دولة أشد عنفاً وأبعد مدىً في استعمال السلطة، والماركسية وإن بدت من الناحية النظرية تمثل نوعاً من مقاومة طغيان السلطة لكنها آلت بعد أن تسلمت زمام الحكم في الواقع إلى إقامة دولة مستبدة ومن المؤسف أن هذا مما تدعو إليه النظرية (دكتاتورية البروليتاريا) ولكن بحسبانها دولة مؤقتة وهذا ما لم يصدقه الواقع ولا توقعات المستقبل ذلك أن مستقبل الشيوعية قد دحضته حجج المناوئين لها وقد تقدم ذكر بعضها هذا من الناحية النظرية ، ومن الناحية العملية فإنه فضلاً عن عدم مصداقيتها في التطبيق الذي مضت به على مدار ما يربو على سبعين عاما فإن مستقبلها من الناحية العملية قد زال فعلاً فقد عصفت بها رياح (البروستريكا) لا لإصلاحها بل لاقتلاعها من جذورها وإلقائها في متحف التاريخ لتقبع به إلى الأبد كشاهد على كل باطل وزيف ارتدى مسوح الإصلاح مدعيا ما ليس له وهو فوق ذلك يمثل إنذاراً لكل المتوسمين بالشيوعية.

فشل الشيوعية في الواقع واندحارها بالبيروستريكا :

بعد سبعين عاماً من التطبيق للنظرية الشيوعية منيت بفشل ذريع فتنكر لها أهلها، فهذا (ميخائيل سير غيبفيتش غورباتشوف) الأمين العام للحزب الشيوعي ألمح إلى ما آلت إليه النظرية الشيوعية في الواقع، ففي التقرير السياسي الذي قدمه

للجنة المركزية للحزب في ٢٥ فبراير ١٩٨٦م قال: ـ (لا يجوز التهرب من واقع جبهتنا الفلسفية والاقتصادية، بل والعلوم الاجتماعية بوجه عام أيضاً هي إذا أمكن القول في حالة ابتعاد معين عن متطلبات الحياة)[1].

وفي إشارة لاذعة منه إلى انفصال الشعارات عن الواقع قال الأمين العام للحزب الشيوعي في تقريره المذكور (إن انفصال الكلمة عن الأساس الواقعي يبخس بشكل جدي قيمة الجهود الأيديولوجية، ومهما ألقينا من محاضرات عن المعاملة اللطيفة للناس، منددين بعدم الاكتراث و البيروقراطية فإن هذه المحاضرات ستتبخر في الهواء إذا عومل الإنسان بفظاظة في المؤسسات الرسمية و في الشارع و في المتاجر ومهما أجرينا من المناقشات عن أدب السلوك فهي لن تجلب الفائدة إذا لم تكن مدعومة بنضال عملي في سبيل حسن تدبير الإنتاج والتأدب في حياة المجتمع و العلاقات البشرية، ومهما دبلجنا من مقالات عن العدالة الاجتماعية والنظام والانضباط تبقى حبراً على ورق إذا لم يصاحبها أعمال نشطة من جانب جماعة العاملين والتطبيق المثابر للقانون ..(ويضيف).. أما في الواقع فان العمل التربوي الناجح الهادف غالباً ما كان يستبدل بحملات مصطنعة تحرف الدعاية عن الحياة، الأمر الذي أثر تأثيراً سلبياً على الجو الاجتماعي، وحدة التناقضات الحياتية كان يجري تجاهلها

(١) التقرير السياسي للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي في المؤتمر السابع والعشرين للحزب ٢٥ فبراير ١٩٨٦ ـ وكالة نوفو سيتي ـ موسكو ص ١١١.

(١) ميخائيل غورباتشوف، البيروستريكا ـ ترجمة: حمدي عبد الجواد، دار الشروق، ط ١، سنة ١٩٨٨، ص ١٨، ١٩.

١ - في قرار تاريخي بتاريخ ٧ فبراير سنة ١٩٩٠ أنهى الحزب الشيوعي السوفيتي ٧٢ عاماً من احتكاره للسلطة السياسية وذلك بإلغاء نص المادة السادسة من الدستور السوفييتي التي تقرر احتكار الحزب الشيوعي للسلطة، وأصبح الباب مفتوحا لتعدد الأحزاب، ثم تبع ذلك تحولات جذرية لا يمكن تفسيرها إلا على أنها هجر للاشتراكية واتجاه إلى الليبرالية السياسية والاجتماعية والاقتصادية مثل الأخذ بالانتخابات البرلمانية متعددة الأحزاب والاعتراف بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وإتاحة حريات فردية لم تكن من قبل كحرية العقيدة والحريات السياسية..... الخ.[١] ثم ما لبث أن تفكك الاتحاد السوفيتي إلى دول عدة معتمدة كل منها على مبدأ القومية بدلاً من النظرية الشيوعية وبانهيار الاتحاد السوفيتي وتفككه إلى دول قومية أصبحت النظرية الشيوعية من نفايات العقل الإنساني[٢].

٢ ـ وفي بولندا وافق البرلمان في ٢٤ أغسطس ١٩٨٩ على تشكيل أول حكومة غير شيوعية بعد ما يقرب من ٤٠ عاماً على سيطرة الحزب الشيوعي هذا الحزب الذي لم يقوِ على الاستمرار بوضعه السابق فبادر بحل نفسه وتحول إلى تسمية جديدة هي الحزب الاشتراكي الديمقراطي لجمهورية بولندا، وأعلن هذا الحزب تبنيه لتعدد الأحزاب وانتخابات حرة والتخلي عن المبادئ الماركسية اللينينية والأخذ باقتصاد السوق الحر[٣].

---

(١) د. طارق فتح الله خضر: البيروسترويكا وأثرها على التحولات السياسية في الاتحاد السوفياتي، بحث منشور في مجلة العلوم الإدارية، السنة الثانية والثلاثون العدد ٢ ديسمبر ١٩٩٠م، ص ١٧٧.

(٢) د. ماجد راغب الحلو ـ الدولة في ميزان الشريعة ـ دار المطبوعات الجامعية إسكندرية، ط ١٩٩٤، ص٤٣٨.

(٣) د. طارق فتح الله خضر، المرجع السابق، ص ١٨٢، ١٨٣، وأيضاً: د. ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص ٤٣٨.

٣ ـ وفي المجر وافق البرلمان في ١٠ يناير ١٩٨٩ على تعديل دستوري يتيح تعدد الأحزاب ومنح حريات أوسع للصحف وإنشاء نقابات تجارية، وفي سبتمبر من عام ١٩٨٩ حل الحزب الشيوعي نفسه وتشكل حزب اشتراكي جديد غير شيوعي[١].

٤ ـ وفي ألمانيا الشرقية بتاريخ ١ ـ ١٢ ـ ١٩٨٩ تم إلغاء المادة الأولى من الدستور التي تنص على أن ألمانيا الشرقية دولة اشتراكية يتزعمها الحزب الشيوعي الماركسي اللينيني والطبقة العاملة التي يمثلها، وفي ١٨ ـ ٣ ـ ١٩٩٠ تجري في ألمانيا لأول مرة منذ أربعين عاما انتخابات حرة تسفر عن انتصار خصوم الشيوعية (الاتحاد المحافظ) وفي ٢٣ ـ ٨ ـ ١٩٨٩ قرر مجلسها الانضمام إلى ألمانيا الاتحادية[٢].

وتتابعت نكسات الشيوعية في كافة أقطار أوروبا الشرقية وخارجها وأصبحت أثرًا بعد عين وبقت السلطة السياسية ضرورة لابد منها على خلاف ما تنبأت به النظرية الشيوعية.

من العرض المتقدم يتضح لنا أن ما ذهبت إليه المدارس السابقة والداعية إلى إنكار السلطة في المجتمع إنما تقوم في الواقع على أفكار من نسج خيال أنصارها ولا تمت للواقع أو الحقيقة بصلة ما. فالسلطة العامة سواء أكانت شراً مستطيراً أم لم تكن فهي ضرورة اجتماعية لا غناء عنها لقيادة الجماعة أو لقيام الدولة. وهذا ما سأبينه فيما يأتي.

---

(١) د. طارق فتح الله خضر، المرجع السابق، ص ١٨٤، وأيضاً: د. ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص ٤٤٤.

(٢) د. ماجد راغب الحلو ـ المرجع السابق، ص ٤٤٣.

ثانياً
السلطة العامة ضرورة إنسانية

السلطة العامة ضرورة لابد منها لحياة الجماعة الإنسانية، قد كانت كذلك ولا تزال وستظل ملازمة للحياة الاجتماعية.

وقد فرضت هذه الضرورة اعتبارات عديدة أذكر منها ما يأتي:ـ

١ ـ أن طبيعة الإنسان ذاته تحتم عليه الحياة في جماعة من بني جنسه لإشباع حاجاته الملحة في الأمن والمأكل والمشرب والمأوى وغير ذلك من ضروريات مادية ومعنوية هي قوام حياته وبحكم محدودية قدراته التي أودعها الخالق فيه نجده عاجزاً عن جلب وتدبير ما يشبع حاجاته تلك منفرداً فكان عليه أن يتعاون مع الآخرين ليلبي كل منهم للآخر تلك الضرورات كل بحسب قدراته وقابليته فيضطر للعيش في جماعة لتبادل المنافع والخدمات تحت إلحاح ضرورات حاجاته التي عجز عن تلبيتها منفرداً.[١]

وبنشوء الجماعة ووجود العلاقات بين أفرادها بفعل تبادل المنافع والخدمات وكي ما يتيسر استمرار هذه العلاقات على نحو يضمن إشباع أكبر عدد ممكن من الحاجات الإنسانية كان لا بد من وجود نظام يتم بمقتضاه تنظيم تلك العلاقات بين أفراد المجتمع، إذ بغير التنظيم تحل الفوضى وتضطرب العلاقات[٢].

---

(١) فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، شرح وتصحيح: د. علي عبد الواحد وافي، ط ٢، سنة ١٩٦١، ص ٢١ الناشر: لجنة البيان العربي القاهرة.

(٢) د. أحمد عبد الحميد مبارك ـ وسائل إسناد السلطة في الأنظمة الديمقراطية، رسالة دكتوراه ـ سنة ١٩٧٩، ص ١٣، كلية الحقوق جامعة القاهرة.

إلَّا أن وجود التنظيم بحد ذاته غير كاف ما لم تقم سلطة تسهر على تطبيقه ومن هنا تبزغ السلطة في المجتمع كمعطىً طبيعي للحياة الإنسانية.

٢ ـ إن لكل مجتمع أهدافاً يسعى لتحقيقها غير مجرد إشباع الحاجات الضرورية السابق بيانها، وقد يكون موضوع هذه الأهداف دفع مخاطر أو جلب مصالح في الداخل أو خارج المجتمع أو الدولة وأن من تلك الأهداف ما يعجز الأفراد عن تحقيقها إلا من خلال سلطة سياسية تضطلع بها مما يحتم إذن وجود هذه السلطة.

وعليه وكما سبق القول أن السلطة السياسية تبقى ضرورة لابد منها تقتضيها مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة على حد سواء هذه مسلمة لا اختلاف عليها إلا من قبل أولئك الرافضين لها ممن سبق التنويه بمدارسهم، والحق أن أولئك الرافضين لها لم يفرقوا بين السلطة كضرورة إنسانية وبين إساءة استعمال هذه السلطة والجنوح بها نحو الطغيان والاستبداد، فالصراع عبر التاريخ لم يكن موجها ضد وجود السلطة بحد ذاتها ولكنه كان موجها ولم يزل إلى الانحراف بالسلطة وتسخير مقدراتها للحاكمين وكثير ما يحدث ذلك في غفلة من المحكومين وعندما تسود السلطة المطلقة. فالسلطة في رأي الغربيين: (مفسدة، لأنها تسمح للحاكمين أن يرضوا أهواءَهم على حساب المحكومين) (إن السلطة تفسد، والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً). (ما من إنسان يملك كل شيء، ويتحرر من كل رقيب إلا ويضحي بالعدالة في سبيل أهوائه) على حد تعبير الآن.[1]

---

(١) موريس درفرجيه ـ مدخل إلى علم السياسة ـ ترجمة: د. سامي الدروبي، د. جمال الأتاسي، ص ١٨ ، ١٩ ، دار دمشق ـ دمشق.

ولا يعقل أن يكون فساد الحكام أو سوء استعمال السلطة مبررا للتنكر لها أو الاستغناء عنها، بل الواجب القضاء على المفسدين من الحكام واستبقاء أصل السلطة السياسة كضرورة لا غنى عنها.

وإذا كانت السلطة العامة كانت ولم تزل وستبقى ضرورة لحياة الجماعة الإنسانية فما هو مفهومها؟ هذا ما سأبينه في المطلب التالي.

المطلب الثاني
مفهوم السلطة العامة في النظام الوضعي

السلطة مجردة هي القدرة والتمكن من اتخاذ موقف ما إزاء الآخرين أو هي القوة التي يمارسها أو يمكن أن يمارسها شخص ما على شخص أخر بما يسمح بان يقوم الأول بفرض إرادته على الآخر[1].

من هذا يتبين أن للسلطة عنصرين أساسيين هما: عنصر القوة وعنصر القبول.

ـ عنصر القوة :

ولا تقتصر القوة في هذه الحالة فقط على القوة المادية أي القائمة على الخوف والإرهاب والتهديد وإنما تتعداها لتشمل كل قوة يمكن أن تحقق التفاف المحكومين حول السلطة فقد يتمثل في قوة العقيدة الدينية التي تكون السلطة تجسيداً لها، كما قد تتمثل في قوة تأثير الوسائل الدعائية التي تحوزها الحكومات في الوقت الحاضر. وباختصار شديد يمكن القول أن القوة كأحد عناصر السلطة إنما تعتمد ليس فقط على القوة المادية وإنما أيضاً على عوامل نفسية واجتماعية وتاريخية.

---

(١) د. ماهر عبد الهادي. السلطة السياسية في نظرية الدولة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ط٢ ١٩٨٤ ـ ص ٥٣. ولمزيد من تعريفات حول السلطة انظر:

J. L. homme, Pouvoir et Société, économique, Cujas, Paris, 1966 P. 23،
F. Bourri caud, Esquisse d'une théorie de l'autorité, Paris, 1967. p.115.

- عنصر القبول :

ويتمثل في قبول الخاضعين للسلطة ذاتها لما يصدر عنها من أوامر ونواهي إذ مثل هذا القبول والذي يعني في الواقع اعتقاد المحكومين بأن السلطة هي القادرة على توفير الأمن المادي والنفسي والاجتماعي لهم، يُعد عنصراً أساسياً في كل سلطة اجتماعية أو سياسية. إذ بدون هذا القبول لا يمكن للسلطة أن توجد أو أن تستمر في هذا الوجود.

ومع ذلك يذهب البعض[1] إلى القول بأن قبول السلطة لا يعتبر دائماً من عناصرها فقد تكون كذلك وقد لا تكون؛ ذلك أن هناك نوعين من السلطة: السلطة المقبولة Le Pouvoir accepté والسلطة المفروضة Le Pouvoir imposé فالأولى هي ما نتج عن ممارسة الديمقراطية بمعناها العام والتي تؤدي إلى قيام الشعب باختيار حكامه ورفعهم إلى مناصب القيادة.

ولذا فإن وجود الحكام في السلطة ـ رهين برضاء الشعب عنهم ـ أما السلطة المفروضة فهي ما ينتج من تقلد بعض الأفراد لمقاليد الأمور في المجتمع السياسي بدون رضاء المحكومين أو ضد رغبتهم وهذا ما يكون عادة نتيجة للانقلابات السياسية والعسكرية فالسلطة هنا مفروضة وليست مقبولة والسلطة المفروضة تؤدي دائماً إلى الاستبداد والدكتاتورية نظراً لأن الحاكم غير مرتبط برضاء الشعب. وليس عليه أن يحصل على رضائه حتى يبقى في الحكم فهو قد وصل وسيبقى ما دام

---

(١) د. ماهر عبد الهادي ـ المرجع السابق، ص ٣٨.

قادراً (بالقوة) على فرض وجوده وسيطرته على المحكومين.

والذي يؤخذ على هذا الرأي أنه: يخلط في الواقع بين السلطة الشرعية أو القانونية Le pouvoir de droit والسلطة الواقعية Le pouvoir de fait في حين أن هذه السلطة الأخيرة إنما هي سلطة استثنائية بل ونادرا ما تكون أو تستمر وقتاً طويلاً، وليس أدل على ذلك مما حدث في العالم الشرقي وهو ما يسمى بالزلزال السياسي في أوروبا الشرقية حيث قامت الشعوب هنا لتفجر معنى الحرية ولتكسر أغلال السلطة التي حرمتهم زمنا طويلاً حتى من سماع أخبار الديمقراطية في العالم، قامت الشعوب هناك لتسقط الحكومات الاستبدادية المتعسفة، قامت لتحطم سور برلين الذي كان يفصل بين الحرية والدكتاتورية، قامت لتطالب بإلغاء نظام الحزب الواحد قامت لتطالب بالرأي الآخر..

إن السلطة الواقعية غالباً ما تكون محكومة بظروف استثنائية أو قاهرة ومن ثم فانه عند تحليل السلطة إلى عناصرها الأساسية إنما يجب النظر إلى القاعدة العامة في هذا الخصوص أو التي يجب أن تكون قاعدة وهي السلطة القانونية وفي هذا يقول HAURIOU أنه لا يمكن لسلطة ما أن تستمر طويلاً إذا كانت قائمة على الجبر والإرغام أو لم يكن الأفراد خاضعين لها عن رضاء واختيار[1].

---

(١) M. HAURIOU. Précis de droit constitutionnel
C. N. R. S. 2ème éd 1929. p. 16.
les Sugets eux-mêmes, étant des, hommes libres, n'oublieront volontairement qu'á des prescriptions qui leur paraîtront de conformes, à fordre, L'ordre Or il n y a pas, de pouvoir qui puisse pratiquement se maintenir longtemps par la contrainte pure et se passer de L'obéissance volontaire des sujets..

وهكذا يتأكد التلازم بين السلطة وفكرة القانون، فالسلطة هي التي تضع القانون وتحميه ولكنها لا تخلقه من فراغ، لأنها طالما بقيت أمينة لفكرة القانون التي تعيش في ضمير الأفراد وتجسد لهم معنى العدل فإنها تجد سندها النفسي دون عناء أو صعوبة. ولكنها تبدأ تتعرض لاحتمالات عدم الرضاء بها، يوم يتعارض ما تفرضه من قواعد ونظم مع ما يوجد في ضمير المخاطبين بأحكام هذه القواعد والنظم من مثل وقيم تمثل عندهم فكرة القانون. وهكذا تعتبر السلطة شيئاً لازماً ومكملاً لفكرة القانون. بل لعله لا يكون مبالغاً فيه إذا قلنا أن السلطة ليست في حقيقتها سوى فكرة القانون ذاتها منظوراً إليها في مجال وجودها الواقعي مطبقاً فعلاً بين الأفراد[1].

هذا ويضيف البعض عنصراً ثالثاً للسلطة يطلقون عليه العنصر البيولوجي والذي يستفاد من وجهة نظرهم من حاجة الراغب في السلطة إلى أن يستخدم تبعا للأحوال والمراحل التاريخية القوة البدنية أو المهارة الشخصية أو قوة التأثير الدعائي حتى يفوز بها ويتقلدها بل تظل حاجته إلى تلك العوامل قائمة حتى يصد محاولات الطامحين إليها[2].

---

(١) G. Burdeau, science politique T. I, 1949. p 221.
د. طعيمه الجرف ـ نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٧٨ ص ٩٧.

(٢) د. اسكندر جرجس غطاس ـ الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الاشتراكية ـ رسالة دكتوراه ـ جامعة عين شمس ١٩٧٢ ص١١.

والذي أراه أن العنصر المذكور لا يعتبر عنصراً مستقلاً للسلطة، وإنما يدخل في الواقع ضمن العنصر الأول المذكور سلفاً وهو عنصر القوة، والذي لا يتضمن كما ذكرنا القوة المادية فقط بل أيضاً كل قوة أخرى تساعد على بقاء السلطة وسيادتها ومن ثم يمكن القول أن للسلطة عنصرين أساسيين فقط وهذا ما أشار إليه Duvcrger حيث بين أن هذين العنصرين هما القوة المادية والاعتقاد في الأساس السليم لهذه القوة[1].

la contraine matérielle et la croyance dans le bien fondé de cette contrainte

وإذا كان هذا هو مفهوم السلطة مجرداً فان ما تجدر الإشارة إليه أن لهذه السلطة في الواقع أشكالاً متعددة فقد تكون سلطة دينية، وقد تكون سلطة إدارية. وقد تكون سلطة مهنية أو نقابية أو عسكرية... كما قد توجد السلطة في مجتمعات متعددة داخل الدولة فهي توجد داخل مجتمع الأسرة وداخل مجتمع المدرسة وداخل مجتمع المصنع... وهكذا.

إلا أن ما يعنينا في هذا المقام هو السلطة السياسية وهي السلطة التي يتقلدها أو يباشرها رجال الحكم في الدولة أي رئيس الدولة ومعاونوه في النظام الرئاسي وكذلك القائمون والمختصون بوضع القواعد القانونية (التشريع) ورئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني وأيضاً الساهرون على تطبيق التشريع على المنازعات

(١)
M. Duverger, institutions politique et droit constitutionnel ،paris, (1) P.U.F.,1975 P. 18

(رجال السلطة القضائية).

ولهذا يقال أن السلطة السياسية هي :

القدرة على السيطرة التي يمارسها الحاكم أو مجموع الحكام على المحكومين وهي ما تتمثل في إصدار القواعد القانونية الملزمة للأفراد وفي إمكانية فرض هذه القواعد على الأفراد باستخدام القوة المادية عند الاقتضاء[١].

القوة الناشئة عن الوجدان الاجتماعي والرامية إلى قيادة الجماعة في سعيها وراء الصالح العام، والقادرة على إرغام المحكومين على الامتثال لتوجيهاتها[٢].

ـ قدرة التصرف الحر التي تباشر بحكم سموها مهمة حكم الناس عن طريق خلق النظام والقانون بصفة مستمرة[٣].

(١) ldib, p. 19.

وفي ذلك يذكر الدكتور ثروت بدوي أن البعض يأخذ كلمة السياسة بمعنى واسع، ويدخل في مدلولها كل ما يتصل بالسلطة أيا كانت هذه السلطة، وعلى أية صورة وجدت، فيما يقصرها البعض الآخر على أشكال معينة وبالذات حينما تأخذ شكل دولة، فتكون السياسية وفقاً لهذا المدلول الضيق، هي كل ما يتصل بالسلطة في الدولة دون غيرها من صور الجماعات البشرية ومن ذلك يتبين أن هناك قدرا متيقنا متفقا عليه لتحدد مدلول السياسية ألا وهو أنها تتعلق بالسلطة في الدولة. النظم السياسية ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٧٢ ص ٣ وما بعدها.

(٢) p.11 G. Burdeau, traité, de Sci. Pol. T. I, Le pouvoir politique, Paris, 1967

(٣) M.HAURIOU, OP.cit.P.14

"le pouvoir velum énergie de la votons qui assumé l'entreprise de gouvernement d' Le pouvoir est me une groupe humain par lacération de la création et du droit".

وللسلطة السياسية صفات تميزها في الواقع عن سلطة المجتمعات الأخرى في الدولة ومن أهم هذه الصفات:

أولاً : السلطة السياسية سلطة قاهرة: إذ تعتمد أساساً على ما تملكه الدولة من

قوة مادية أو على ما تباشره مؤسساتها من سياسة الزجر والعقاب وذلك على نحو لا يتوافر عند بقية السلطات الأخرى في المجتمع فسلطة القهر إذن هي حكر للدولة ومظهر من مظاهر سيادتها وإلا لما خضع الأفراد لسلطانها ولما احترموا أوامرها مع ملاحظة أن هذا القول لا يعني الاستبداد والتسلط من جانب الدولة إزاء الأفراد وإنما يعني فقط أن الدولة تملك بما لها من سلطة القهر إجبار هؤلاء الأفراد على احترام النظام والقانون وعدم الخروج على أي منهما.

ثانياً : السلطة السياسية سلطة أصيلة ومستقلة: بمعنى أنها سلطة نابعة من ذات الدولة وليست سلطة منبثقة عن جهة أخرى كما أنها سلطة تعلو وتسمو كافة السلطات في المجتمع...ومن ثم تخضع لها كافة التنظيمات الاجتماعية التي تقام على إقليم الدولة وإليها ينتمي جميع أفراد تلك الدولة بالإضافة إلى استقلالها في مباشرة كثير من الاختصاصات التي يمتنع على الأفراد أو التنظيمات الأخرى مباشرتها إلا إذا أذنت لهم بذلك وباختصار يمكن القول أن السلطة السياسية هي السلطة الأصيلة التي تصدر عن صاحبها فتعفيه من الخضوع لغيره، وفي الوقت الذي يلتزم فيه هذا الغير بالخضوع له. وهي القوة القادرة على تحقيق الوحدة السياسية للجماعة حيث لا يقابلها إلا الخضوع والطاعة كما أنها السلطة الدائمة غير المؤقتة التي لا تقبل

التجزئة ولا التفويض فيها ولا النزول عنها بل لا مجال للمسئولية عنها أمام أي سلطة أخرى[١].

كما أنها سلطة مؤسسة بمعنى أنها دائمة ومستقلة عن أشخاص الحكام الذين يمارسونها فلا تزول بزوالهم.

ثالثاً: السلطة السياسية ذات سيادة: لفظ السيادة هذا لفظ جامع لكل صفات السلطة السياسية التي سبق ذكرها وسيادة الدولة بأوصافها المتقدمة لها مظهران مظهر داخلي وآخر خارجي. أما مظهر سيادة الدولة الداخلي فيتمثل في هيمنتها وسيطرتها على كافة إقليمها وعلى كافة القاطنين على هذا الإقليم وذلك بقدرتها على إصدار التوجيهات والتعليمات والأوامر إليهم بل وبقدرتها على إلزامهم عنوة وقسراً على احترامها والامتثال لمضمونها عند الاقتضاء.

أما مظهر سيادة الدولة الخارجي فيتمثل باستقلالها عن غيرها من الدول وعدم الخضوع أو التبعية لأية جهة أخرى أجنبية عنها فلا تلتزم في تعاملها مع غيرها من الدول إلا بمحض إرادتها الحرة المستقلة ويكون التزامها في حدود المواثيق والمعاهدات الدولية التي ارتضت أن تكون طرفاً فيها. ومن هذا يبدو أن سيادة الدولة الخارجية يغلب عليها الطابع السلبي فليس من مقتضى هذه السيادة إصدار الدولة مقررات (أوامر ـ قواعد قانونية ـ توجيهات) تلزم بها الدول الأخرى كما هو

---

(١) Waline, traité élémentaire de droit administratif 6ème éd p.2.
الدكتور طعيمه الجرف ـ المرجع السابق ـ ص ١٠١.

شأنها في تعاملها مع سيادتها الداخلية.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن الدولة وإن كانت هي مستودع السلطة ومستقرها إلا أنها كما هو معلوم شخص معنوي، وبالتالي فهي لا تستطيع أن تباشر مظاهر تلك السلطة بذاتها في الواقع العملي، ولهذا يسند أمر مباشرة تلك المظاهر إلى ممثلين للأمة. هؤلاء الممثلون هم الذين يطلق عليهم الحكام. ولكن على أي أساس يباشر هؤلاء الحكام سلطة الدولة أو السلطة السياسية في الدولة أو بمعنى آخر ما هو أساس مشروعية السلطة السياسية في المجتمع. هذا ما سيتضح أمره في موضعه مما هو آت في هذه الدراسة. ومما يجدر ذكره أن المفهوم المتقدم للسلطة السياسية بنعوته وصفاته المذكورة لم يتحقق دفعة واحدة بل عبر مراحل من التطور، فهو قد تبلور نظرياً على يد جان بودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) ووجد سبيله إلى التطبيق من خلال الدولة القومية في أوروبا ففي نطاق النظام الوضعي كما يقول جون باول فان هذا المفهوم عن السلطة ذات السيادة الذي يؤخذ الآن على أنه بديهة مسلم بها، كان شيئاً جديداً في القرن السادس عشر[(١)].

والسلطة السياسة بمفهومها المتقدم تزامن مع الدعوة للدولة القومية، وكلمة الدولة كما يذكر ميشال مياي لم تستعمل في اللغة الفرنسية إلا في مرحلة إرساء أسس الحكم المطلق أي في القرن السادس عشر[(٢)].

---

(١) جون باول. الفكر السياسي الغربي. ترجمة محمد رشاد خميس. مراجعة د. راشد البراوي مرجع سابق ص ٣٠٨.

(٢) ميشال مياي ـ دولة القانون ط ١٩٧٨ ص ١٨ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ لبنان.

رأينا في مفهوم السلطة العامة .

الذي أراه إزاء مفهوم السلطة العامة المعتبرة ركناً لازماً لقيام الدولة هو أن المفهوم يتمحور حول قدرة أو إمكانية تقرير الأمر والنهي من فرد أو طائفة من الناس (الحكام) يقابله الطاعة والخضوع من قبل المخاطبين بأحكام تلكما الأوامر والنواهي طوعا أو كرها عند الاقتضاء.[١]

فمفهوم السلطة العامة المعتبرة ركنا في الدولة يتضمن عنصرين: ـ **عنصر القدرة** أو التمكن من تقرير الأمر والنهي من الحاكم فردا كان أو أكثر. **وعنصر الطاعة والخضوع** من المخاطبين بالأمر والنهي.

فالعنصر الأول: القدرة والتمكن ـ يفيد أن مركز الحاكم قد استقر له تقرير الأمر والنهي باضطلاعه بمباشرتها من الناحية الواقعية والفعلية فان لم يكن كذلك بأن كان مركزه قلقاً أو محل تنازع على نحو أفقده أي الحاكم القدرة على مباشرة الأمر والنهي لم يتحقق هذا العنصر ويستدل على توفر عنصر القدرة والتمكن بمدى تفاعله مع العنصر الآخر الذي هو الطاعة والخضوع من المخاطبين بإحكام الأمر والنهي، فإن كان تفاعلاً إيجابياً بمعنى الاستجابة لها فعندئذ تحقق الدليل على توفر عنصر القدرة والتمكن للحاكم.

أما إذا كان التفاعل بين العنصرين سلبياً بمعنى رد أوامره، ونواهيه من المخاطبين بها وعدم الامتثال لها فإن كان هذا الرد عاماً أي أن الامتثال منعدماً البتة

---

(١) د. محمود عاطف البنا ـ الوسيط في القانون الدستوري ـ المرجع السابق ص٤١ .

بمعنى أن جميع المخاطبين بالأوامر والنواهي قد رفضوا الامتثال والاستجابة لهما أو قابلوا مصدرها بما يفيد معارضتهم ومنازعتهم لمركزه (أي كحاكم) ففي هذه الحالة ينعدم العنصر الأول ما لم يتمكن الحاكم من إنفاذ أوامره ونواهيه بالقوة الجبرية فإن تمكن من ذلك توفر له عنصر القدرة والتمكن، وإلا افتقد هذا العنصر وافتقدت السلطة معها لفقدانها لعنصر من عنصريها ومن ثم لم تكن بإزاء سلطة عامة ويترتب على ذلك انهيار الدولة بانهيار سلطتها الآمرة التي هي ركن من أركانها فيكون الأمر فوضى مما لا وجود للدولة معه[1] ويستمر الحال كذلك إلى أن تقيض سلطة مستقرة تحوز على العنصرين اللازمين لمفهوم السلطة العامة المعتبرة ركناً من أركان الدولة.

أما العنصر الثاني وهو الطاعة والخضوع من المخاطبين بالأمر والنهي فانه يلزم لتوفره استجابة نسبة منهم للأمر والنهي يتحقق معها الأمن والاستقرار ولو ظاهريا، وهذا يعني أن ليس ضرورياً الاستجابة الكلية للأمر والنهي من جميع المخاطبين بهما، إذ يكفي للتدليل على تحقق هذا العنصر استجابة نسبة منهم تضفي على الوضع ولو ظاهرياً الأمن والاستقرار كما سبق القول، وأياً كانت دوافع هذه الاستجابة فقد تكون رغبة ورضاً واقتناعا وقد تكون رهبة وقمعا ففي الحالتين يعتبر هذا العنصر متحققاً بصرف النظر عن الدوافع النفسية لوجوده.

فإذا تحقق العنصران المتقدمان تحققت السلطة العامة في المجتمع، ويكفي ذلك القدر من المفهوم للسلطة العامة لإمكان اعتبارها ركناً تقوم عليه الدولة بجانب

---

(١) د. عثمان خليل عثمان ـ د. سليمان محمد الطماوي ـ القانون الدستوري ط ١٩٥٠ ص ١٤.

الركنين الآخرين وهما الشعب والإقليم.

أما البحث في طريقة تولي السلطة العامة وهل تم ذلك وفق الأنظمة المقرة سلفا أم أنه قد تم بطريق القوة.... الخ فأياً كانت الطريقة التي آلت بها السلطة لمن مارس تقرير الأمر والنهي فان ذلك مما يخرج عن نطاق بحث ماهية السلطة ومفهومها المجرد إلى بحث مدى مشروعيتها.

والحق أن السلطة العامة كركن من أركان الدولة يكفي لتحقيقها توفرها على العنصرين المذكورين بالمفهوم المتقدم ذكره، سواء كانت هذه السلطة مشروعة أم لم تكن كذلك، وسواء تحقق عنصر الرضا بها من المحكومين أم لم يتحقق مادامت هذه السلطة قد تمكنت من كفالة تنفيذ ما تصدره من أمر ونهي.

إلا أنه قد قيل بحق أن ديمومة السلطة محل شك متى افتقدت لعنصر الرضاء بها من قبل المحكومين.

فلا يكفي لاستمرار استقرار السلطة مجرد حوزتها للقدرة والتمكن من تنفيذ مقرراتها بالقوة وبغير رضا واقتناع المخاطبين بتلك المقررات وإلا لزمها أن يكون لكل مواطن شرطي يفرض عليه التنفيذ الجبري.

ذلك هو ما أراه محققاً لمفهوم السلطة في النظام الوضعي وسيبين الفارق بين هذا المفهوم ومفهومها وفق الشريعة الإسلامية فيما سيأتي بحثه.

المبحث الثاني

مفهوم السلطة العامة وحكمها في الشريعة الإسلامية

استقر الفقه الوضعي على ضرورة تحقق ثلاثة أركان لجماعة ما حتى يسبغ عليها وصف الدولة هذه الأركان هي: شعب وإقليم وسلطة آمرة.

فهل تحققت تلك الأركان للدولة الإسلامية التي قامت في عهد النبوة والعهود التالية له ليصح وصفها بحق أنها دولة بالمفهوم المستقر في الفقه الوضعي؟

إن الإجابة على هذا السؤال غاية في البساطة وهي أن دولة الإسلام قد تحققت لها تلك الأركان منذ قيامها الأول في المدينة (يثرب سابقاً) بعد هجرة رسول الله ﷺ إليها واستمر وجودها أربعة عشر قرناً.

فوجد ركن الشعب أول ما وجد من المهاجرين والأنصار ثم ما لبث أن انضم إلى ركبها شعوب وقبائل من أقطار الأرض قاطبة ممن دخلوا في دين الإسلام أفواجاً أو ممن عاهدوا واستؤمنوا، وجمعت هؤلاء وأولئك روابط أملتها الرغبة المشتركة في العيش سوياً. فتحقق بذلك ركن الشعب للدولة الإسلامية.

وركن الإقليم قد تحقق أيضاً للدولة الإسلامية فاستقر إقليمها وبسطت سلطانها عليه في البدء كان يتمثل في المدينة وما حولها ثم ما لبث أن اتسع إقليمها حتى شمل بقاع ومساحات شاسعة تمثلت فيه القارات الثلاث المعروفة والمأهولة

آنذاك وهي آسيا وإفريقيا وأوروبا ودانت للدولة الإسلامية كبريات الدول والإمبراطوريات على وجه الكرة الأرضية وقتئذ وهي الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية.

وركن السلطة قد تحقق للدولة الإسلامية منذ نشأتها الأولى فمارس الرسول ﷺ السلطة العامة بوصفه حاكماً مطاعاً أمره من شعب الدولة ونافذاً سلطانه على إقليمها فأقام الدين ونفذ العقوبات الشرعية وجيش الجيوش للجهاد في سبيل الله وبعث برسله ورسائله للملوك وأمراء زمانه يدعوهم وشعوبهم للدخول في الإسلام.

واستقرت سلطة الرسول بأمر من الله واختياره له نبياً مرسلاً وحاكماً بدين الله وقبول المسلمين وبيعتهم له على الإسلام والسمع والطاعة له فيما أمر ونهى.

واستمر ركن السلطة موجوداً ومصاحباً للدولة الإسلامية (دار الإسلام) بعد عهد النبوة يمارسه الخلفاء والأئمة والحكام لقرون عديدة.

فالدولة الإسلامية (دار الإسلام) قد وجدت محققة لأركانها الثلاث الشعب، والإقليم والسلطة العامة وجوداً أثبته الواقع التاريخي منذ ميلادها ولا سبيل لإنكاره. وما ينكر وصف الدولة على الدولة الإسلامية إلا جاهل بالتاريخ ومعطياته أو مكابر وكلاهما لا يعتد برأيهما .

إلا أن الذي يعرض له هذا البحث ليس هو إثبات وجود دولة الإسلام وتحقق أركان الدولة بشأنها فذاك كما أسلفت مما لا مجال لإنكاره فهو حقيقة تاريخية ومسألة واقع قد تحقق بالفعل وإنما الذي يواجهه هذا البحث هو: هل أوجب الإسلام

بوصفه ديناً قيام دولة؟ أم أن الدولة التي أوجدها المسلمون منذ عهد النبوة والعهود التي تلته إنما وقع من المسلمين كما وقع ويقع من كل جماعة بشرية كضرورة إنسانية فحسب؟ ومن ثم يستوي في ذلك المسلمون وغيرهم إذ لابد لكل جماعة إنسانية أن تعيش في حياة منظمة وتحت إمرة سلطة آمرة فهذا هو مربط الفرس كما تقول العرب في أمثالها.

وعلى النحو الذي تسفر عنه الإجابة على السؤال المتقدم تتحدد نتيجة غاية في الأهمية، فإن كانت الإجابة أن الإسلام أوجب قيام دولة خاصة به فينتج عن ذلك أن على المسلمين تكليفاً شرعياً بإقامة دولة تعمل وفق نهج الإسلام. وأن التقصير في إقامة هذه الدولة يوقعهم في دائرة الإثم وما يترب على ذلك من تعرضهم لعذاب الله.

أما إذا كانت الإجابة بأن المسلمين عندما أقاموا دولتهم وسلطتها في السابق لم يكن بتكليف من الشارع أي ليس مما يوجبه الإسلام وإنما أقاموها بدوافع أخرى اقتضتها حياتهم الجماعية وأملتها ضرورة الحياة المشتركة بوصفهم جماعة إنسانية شأنهم شأن كل الجماعات الإنسانية تخضع لسلطة آمرة فيها. فينتج عن هذه الإجابة أن على المسلمين أن يعيشوا في كنف أية دولة أياً كان منهجها ونظامها، وهم من ثم غير مكلفين بتنفيذ ما أمرهم الله به من التكاليف العامة كتحليل ما أحل وتحريم ما حرم مما يقتضي تنفيذه تدخل السلطة الحاكمة؛ لأنه لا يعقل أن يرجو هؤلاء المسلمون من سلطة لم تقم بحسب الأصل، للوفاء بهذه التكاليف أن تعمل على التزام وإلزام الآخرين ما أحل الله أو تحظر ما حرمه الله مثلاً.

مما لا شك فيه ولا ريب إجابة لهذا السؤال أن الإسلام دين ودولة، وأن السلطة العامة ركن أصيل من أركان الدولة فيه (دار الإسلام) وأن الإسلام قد أوجب إقامة السلطة العامة وعليه فالمسلمون مكلفون شرعاً بإقامة تلك السلطة. وقد أوضح الفقه الإسلامي مفهوم هذه السلطة من خلال بحثه في تعريف الخلافة أو الإمامة وسيبين لنا أن مفهوم السلطة في الدولة الإسلامية محققا لعنصريها اللازمين لها كركن في الدولة وهما الأمر والنهي والطاعة والاتباع بل لقد ذهب الفقه الإسلامي في تحديده لمفهوم السلطة إلى ضبط هذا المفهوم على نحو دقيق. وعلى هدى مما سبق بيانه يكون عرضنا للموضوع وفقا للاتي:

المطلب الأول : حكم السلطة في الشريعة الإسلامية

المطلب الثاني : مفهوم السلطة في الإسلام: ويتضمن:

أولاً : تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في عهد الرسول.

ثانيًا: تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في العهود اللاحقة لعهد النبوة.

ثالثاً : مفهوم الخلافة في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول

حكم السلطة في الشريعة الإسلامية

إذا كانت السلطة السياسية ضرورة اجتماعية وفقاً لما انتهى إليه الفقه الوضعي فما هو حكمها في الشريعة الإسلامية؟

وجوب السلطة في الإسلام :-

تضافرت الأدلة على أن الإسلام قد أوجب سلطة حاكمة لتنفيذ عقيدته وشريعته وهذه الأدلة مستمدة من مفهوم الإسلام ذاته، ومن القرآن ومن السنة ومن الإجماع.

أولاً : مفهوم الإسلام يحتم إقامة سلطة حاكمة :

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[1] أي أن الدين الحق المقبول عند الله هو الإسلام، ويقول تعالى: أيضاً: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[2].

فما معنى الإسلام هذا الدين الذي ألزم الله خلقه به وعليه يتوقف مصيرهم في الحياة الدنيا والآخرة، فبالإيمان به والعمل بمقتضاه ينجون وفي عدم إتباعه والكفر

---

(١) سورة آل عمران، من الآية ١٩ .

(٢) سورة آل عمران، من الآية ٨٥ .

به يخسرون؟.

الإسلام لغة الانقياد والإخلاص والامتثال لأمر الآمر ونهيه بلا اعتراض وقد سمى دين الله الذي ارتضاه لخلقه بالإسلام لأنه طاعة لله وانقيادٌ لأمره بلا اعتراض وهذا هو المعنى الاصطلاحي للإسلام وهو بهذا يقوم على عنصرين الإيمان بالعقيدة والعمل بالشريعة فهو بهذا الاعتبار يدل على الإيمان والتصديق والعمل والخضوع[1].

قال الإمام الطبري مفسراً قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ معنى الدين في هذا الموضع الطاعة والذلة وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع والفعل منه أسلم بمعنى دخل في السلم كما يقال أقحط القوم إذا دخلوا في القحط وأربعوا إذا دخلوا في الربيع فكذلك أسلموا إذا دخلوا في السلم وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة فإذا كان ذلك كذلك فتأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ أن الطاعة التي هي الطاعة عنده والطاعة له وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذلة وانقيادها له بالطاعة فيما أمر ونهى وتذللها له بذلك من غير استكبار عليه ولا انحراف عنه دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودية والألوهية[2].

---

(١) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ج ٩ ص ٢٧٥، ٢٧٧.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الكبرى الأميرية، ط ١،=

ويتضح مما تقدم أن الإسلام يقتضي من معتنقيه طاعة لأمره ونهيه من خلال سلطة عامة، فهو من عنوانه واسمه يحمل ضمناً معنى الانقياد وهذا بدوره يفترض أن في الإسلام أمراً ونهياً يلزم طاعتهما واتباعهما وبغير ذلك لا يتحقق معنى الانقياد والطاعة والخضوع إن لم يكن في حقيقة الإسلام ما يتضمن تحريماً يجب الامتناع عنه وأمراً يجب إتيانه فعلاً أو قولاً أي ما الذي عسى أن ينقاد له الناس ويتبعونه إن لم يكن في الإسلام ذاته من الأوامر والنواهي ما يمكن من خلالها التعرف على وجود الطاعة من عدمها؟. وقد شرع الله فعلاً تلك الأوامر والنواهي المقتضية للطاعة كما سيأتي ذكره بعد قليل. أي أن وجود الأمر والنهي مفترض ضمناً من طلب الخضوع ومتقدم عليه. ومن خلال تفاعل المخاطبين مع أحكام الإسلام يمكن قياس مدى تحقيقهم لحقيقة الإسلام في الواقع.

وحقيقة الإسلام متضمنة للعقيدة التي هي إفراد الله سبحانه وتعالى بالألوهية والربوبية والعبادة والصفات التي أثبتها جل شأنه لذاته وطلب الإيمان بها وباليوم الآخر وبرسله وكتبه. كما تضمن الإسلام أيضاً الشريعة وهي النظم التي تحكم علاقة الإنسان بغيره. وفي هذا يذكر الشيخ محمود شلتوت ما نصه «ومن القرآن عرف أن الإسلام له شعبتان أساسيتان لا توجد حقيقته، ولا يتحقق معناه إلا إذا أخذت الشعبتان حظهما من التحقق والوجود في عقل الإنسان وقلبه وحياته، وهاتان الشعبتان هما: العقيدة والشريعة. والعقيدة هي الجانب النظري الذي يطلب

= سنة ١٣٢٥ هـ، جـ١ ص ١٤١.

الإيمان به أولاً وقبل كل شيء إيماناً لا يرقي إليه الشك ولا تؤثر فيه شبهة»[١] ويعرف الشريعة بقوله: «والشريعة هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه وعلاقته بأخيه المسلم وعلاقته بأخيه الإنسان وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة). ويضيف مبيناً صلة العقيدة والشريعة قائلاً (فالإسلام يحتم تعانق الشريعة والعقيدة، بحيث لا تنفرد إحداهما عن الأخرى، على أن تكون العقيدة أصلا تدفع إلى الشريعة، والشريعة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة، وقد كان هذا التعلق طريق النجاة والفوز بما أعده الله لعباده المؤمنين.

وعليه فمن آمن بالعقيدة، وألغى الشريعة، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة لا يكون مسلماً عند الله ولا سالكاً في حكم الإسلام سبيل النجاة»[٢].

هذا وقد ثبت أن الشريعة تضمنت أحكاماً واجبة النفاذ كالحدود والديات والقصاص وجمع الزكاة وتوزيعها وتقسيم الغنائم وإقامة الجمع والجماعات... الخ، وجميع هذه الأحكام لا يتأتى القيام بها إلا من خلال سلطة قاهرة تأمر فتطاع والقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وعليه ثبت شرعاً وجوب إقامة سلطة عامة تنهض بتنفيذ الواجبات الشرعية العامة.

وخير من يعرف حقيقة الإسلام ومقتضاه المبعوث به ﷺ فقد أقامه ديناً ودولة كما أمر الله عز وجل بقوله تعالى: ﴿ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ

---

(١) الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق ط ١٤ سنة ١٩٨٧ ص ٩، ١٠ .

(٢) الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، المرجع السابق، ص ١١ .

يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ ﴾[(١)] ﴿ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴾[(٢)] وأقامه ﷺ في حياة الناس وواقعهم شريعة نافذة بعد أن أقامه في عقولهم وقلوبهم عقيدة راسخة.

وخير من يعرف حقيقة الإسلام من بعده ﷺ أصحابه الذين شهدوا عصر التنزيل وشرفوا بصحبته فنهلوا من معين الإسلام الصافي الذي لم تكدره بعد شوائب الطائفية فنزعوا بعد وفاة نبيهم بالسير على دربه وانتهاج نهجه في فهم حقيقة الإسلام فأعملوا أحكامه في واقعهم، وظل ركب الإسلام بشعبتيه العقيدة والشريعة توأمين لا يفترقان في فهم المسلمين تصوراً واعتقاداً وشريعة ونظاماً قائماً طيلة أربعة عشر قرناً من الزمان تخللتها فترات ضعف يكبو، ولا يلبث حتى ينهض من جديد ليواصل المسير إلى أن كانت الطامة الكبرى بإلغاء الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م من أعداء الإسلام وليس من أبنائه الذين غلبوا على أمرهم[(٣)].

ثانياً : القرآن يوجب إقامة سلطة حاكمة :

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾

---

(١) سورة المائدة، الآية، ٦٧ .

(٢) سورة النساء، الآية، ١٠٥.

(٣) شيخ الإسلام مصطفى صبري ـ النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، تقديم ودراسة د. مصطفى حلمي، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، دار العودة، الإسكندرية، ط ١، سنة ١٩٨٥ ص ٧٦ وص ١٦٠ وما بعدها.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (١)

وقد سميت هذه الآية بآية الأمراء. وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيميه (قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك إلا أن يأمروا بمعصية الله فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ﴾

وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة)(٢).

والإمام ابن جرير الطبري فسر ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ الواردة في الآية بعد أن

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٨، ٥٩ .

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، راجعه وعلق عليه: محمد عبد الله السمان، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١٩٦٠، ص ٧ .

نقل أقوال العلماء وأن منهم من قال بأن المراد بهم السلاطين. ومنهم من قال بأنهم هم أهل الفقه والدين وآخرون ذهبوا إلى أنهم هم العلماء ـ بقوله: (وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال هم الأمراء والولاة، لصحة الإخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة.

ومن هذه الأخبار ما رواه نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة») [1].

ويضيف الإمام الطبري في تفسيره للآية فيقول: «فإذا كان معلوماً أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل، وكان الله قد أمر بقوله: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. بطاعة ذوي أمرنا، كان معلوماً أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا، هم الأئمة ومن ولاه المسلمون، دون غيرهم من الناس»[2]

وقال الإمام القرطبي في تفسيره للآية: (والأظهر في الآية أنها عامة في جميع الناس فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال ورد الظلامات والعدل في الحكومات وهذا اختيار الطبري، وتتناول من دونهم من الناس في حفظ

(١) أخرجه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٩٧٢، ج ١٢ ص ٢٢٦ حديث رقم (١٨٣٩).

(٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المرجع السابق، جـ٥، ص ٩٥.

الودائع والتحرز في الشهادات وغير ذلك) (١).

وفي تفسيره للآيتين موضوع الاستدلال قال الشيخ محمد عبده (أمر الله تعالى بأداء الأمانات إلى أهلها وبالحكم بين الناس بالعدل مخاطبا بذلك جمهور الأمة، ولما كان يدخل في رد الأمانات توسيد الأمة أمر الأحكام إلى أهلها القادرين على القيام بأعبائها وكان يجب في الحكم بالعدل مراعاة ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ وما يتجدد للأمة من الأحكام وكانت المصلحة في ذلك لا تحصل إلا بالطاعة قال عز وجل: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾(٢).

ووصف الشيخ محمد عبده هاتين الآيتين بقوله (هاتان الآيتان هما أساس الحكومة الإسلامية ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك: إذا هم بنوا جميع الأحكام عليها. وقد ذكروا لنزولها أسباباً وصرحوا بأن السبب الخاص لا يخصص عموم الخطاب) (٣).

يتضح من أقوال المفسرين التي نقلنا بعضاً منها على النحو المتقدم أن القرآن

---

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية ط ١٩٣٧، جـ ٥ ص ٢٦٠.

(٢) السيد محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢ جـ ٥، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٨.

الكريم أوجب طاعة أولي الأمر الذين هم الولاة والحكام عند بعض أهل العلم أو هم وغيرهم كأهل الحل والعقد عند آخرين .

فضلاً عما قاله المفسرون ممن تقدم ذكرهم فإني أرى:-

أن خطاب الله في الآية ورد بصيغة الأمر: ﴿أَطِيعُواْ﴾ وأمر الله يقتضي الوجوب ما لم يصرفه صارف ولا صارف له هنا فوجبت شرعاً طاعة أولي الأمر وهذا بدوره يقتضي تحقق وجوب وجود من يلي أمر المسلمين وإلا لكان أمراً من الله بطاعة معدوم وهذا عبث، الله جل شأنه منزه عنه وقد عبر الله عن الأثر المترتب على ولاية الأمر باعتبار الأخير مجلوباً عليه كل اجتماع بشري يتساوى في تحقيقه المسلمون وغيرهم كالأكل والشرب.

كما لا يصح عقلاً ولا واقعاً صدور أمر أو نهي عن معدوم فضلا عن القول بوجوب طاعة هذا الأمر أو النهي.

وبناء على ما تقدم وجب شرعاً على المسلمين نصب من يلي الأمر فيهم أي وجود سلطة عامة آمرة بدلالة قول الله تعالى في الآيتين المتقدم بيانهما.

ثالثاً : السنة توجب إقامة سلطة حاكمة :

وفي سنة رسول الله ﷺ باعتبارها المصدر الأساسي بعد القرآن تضافرت الأحاديث في شأن الإمارة ومنها قوله ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم) وقد شرح الإمام الشوكاني هذا الحديث فقال

(فيه دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم لأن في ذلك السلامة من الخلاف الذي يؤدي إلى التلف، فمع عدم التأمير يستبد كل واحد برأيه، ويفعل ما يطابق هواه، فيهلكون، ومع التأمير يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة، وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض، أو يسافرون فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى، وفي ذلك دليل لقول من قال أنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام)[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيميه (يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»[٢] رواه أبو داود من حديث أبي سعيد وأبي هريرة وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم»[٣] فأوجب ﷺ تأمير الواحد في

(١) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، باب وجوب نصبة القضاء والإمارة وغيرها، جـ ٩ ص ١٥٧، إدارة الطباعة الأميرية بمصر، ط سنة ١٣٤٤ هـ.

(٢) أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، المكتبة العصرية، بيروت. حديث رقم (٢٦٠٨).

(٣) رواه أحمد في مسنده، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخر، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٦ هـ ١٩٩٥م، ٢/ ١٧٦ ـ ١٧٧.

الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة إلى قوله: فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً، وقربة يتقرب بها إلى الله فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات)[١] ويقول الرسول ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته)[٢]

ومما ثبت عنه ﷺ قوله: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول)[٣].

وعنه ﷺ أنه قال: (من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية)[٤]. فدلت هذه الأحاديث على وجوب نصب الرياسة العامة للمسلمين كما دلت السنة العملية

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط، ط ٢ سنة ١٩٨١، جـ٢٨ ص ٣٩٠ـ ٣٩٢ .

(٢) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، عالم الكتب ، بيروت، جـ ٢، ص ١٧٧ ، حديث رقم (٨٩٣) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) البخاري، الصحيح، المرجع السابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم (٣٤٥٥)، ومسلم، الصحيح، المرجع السابق، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم (١٨٤٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه أحمد في مسنده، المرجع السابق، جـ ٤ ص ٩٦ من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما .

لرسول الله ﷺ على وجوب نصب الرياسة العامة كما سبق تفصيل ذلك.

رابعاً : الإجماع يوجب إقامة سلطة حاكمة :.

كان محمد ﷺ نبياً ورسولاً مبلغاً رسالة ربه وكان أيضاً إماماً وحاكماً متقلداً سلطة الحكم وشئونه وأخصها تقرير الأمر والنهي يقابلها الطاعة من المخاطبين بهما. كذلك بعث الرسول ﷺ بكتبه ورسله إلى ملوك وأمراء زمانه، وعقد المعاهدات. وعين الأمراء والقضاة ورؤساء السرايا وجيش الجيوش وجميع ذلك يدخل في شئون الحكم والسلطة وكل ذلك ثابت ومثبت في كتب التاريخ والسير لا أخالها تخفى على ذوي الإطلاع مما لا أرى معه ضرورة تدوينها في هذا البحث.

ولما توفى عليه الصلاة والسلام اختار المسلمون أبا بكر رضي الله عنه ليخلف الرسول في رياسة الدولة وقد تم هذا الاختيار بعد مشاورة ومناقشة في سقيفة بني ساعده ذكر ابن قتيبة في كتابه المعروف بالإمامة والسياسة في حديثه عن مرض الرسول ﷺ الذي قضى فيه، وتولية أبي بكر إمامة الصلاة ما نصه (فلما كانت الصلاة أتى بلال المؤذن رضي الله عنه يدعو إلى الصلاة ففتح ﷺ عينيه وقال للنساء: ادعن لي حبيبي فعرفت عائشة رضي الله عنها أنه يريد أبا بكر. فقالت أرسل إلى عمر فإن أبا بكر رجل رقيق وإن قام مقام رسول الله ﷺ افتضح من البكاء وعمر أقوى منه فأرسلت إلى عمر رضي الله عنه فأتى فسلم ففتح رسول الله ﷺ عينيه فرد السلام ثم أطرق عنه فعرف عمر أنه لم يرده فلما خرج أقبل ﷺ عليهن وقال: ادعن لي حبيبي فقالت عائشة رضي الله عنها يا رسول الله أن أبا بكر رجل رقيق فلو أمرت عمر

يصلى بالناس فقال ﷺ إنكن صويحبات يوسف عليه السلام ادعن لي حبيبي إنما أفعل ما أؤمر فدعي أبو بكر رضي الله تعالى عنه فلما جاء قال له: اذهب مع المؤذن فصل بالناس فلم يزل أبو بكر رضي الله عنه يصلي بالناس حتى كان اليوم الذي مات فيه رسول الله..)[١].

وفي اجتماع السقيفة خطب أبو بكر قبل البيعة له فقال (أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت وتلا هذه الآية ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ﴾ ثم قال وإن محمداً قد مضى بسبيله ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراء كم رحمكم الله فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر ولكننا نصبح وننتظر في هذا الأمر ونختار من يقوم به)[٢].

ولم يكن بحال من الأحوال حسبما أثبته الرواة مما هو محقق بكتب السيرة والتاريخ أن طرح في المشاورة والمناقشة ما إذا كان يتوجب شرعا نصب خليفة للمسلمين من عدمه بل كان الموضوع المطروح فقط من هو الأحق بخلافة الرسول وأخذوا يتبادلون الرأي ودليله إلى أن هداهم الله إلى اختيار أبي بكر رضي الله عنه خليفة لهم لرسول الله في رياسة الدولة.

(١) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بدون تاريخ الطبع جـ١، ص ٤ .

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص ٧٤٩. عبد الرحمن الأيجي، المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص ٤٠٧.

والدرس المستفاد من اجتماع السقيفة له دلالة عميقة على مبلغ اهتمام المسلمين الأوائل في الولاية العامة ولمن تكون. فعلى الرغم من فداحة الخطب بوفاة مؤسس دينهم ودولتهم ﷺ تراهم يجتمعون متسارعين لملء الفراغ الذي نتج عن خلو منصب رياسة الدولة، وبقلوب ثابتة يتحاورون فيما بينهم لاستخراج الدليل الذي به يتبين من هو بالخلافة أحق، فما لبثوا أن تبين لهم أن من ائتمنه رسول الله على دينهم في إمامة الصلاة أحق أن يأتمنوه هم على دنياهم فبايعوه[1].

حدث هذا الاجتماع للبت في اختيار رئيس الدولة وجثمانه ﷺ مسجى لم يوارِ التراب بعد. ويعد هذا ذروة الاهتمام فيمن يلي ولاية أمر المسلمين فقدموا رضي الله عنهم حسمها والبت فيها قبل مواراتهم الرسول عليه الصلاةوالسلام قبره وما برحوا سقيفة بني ساعده (مكان الاجتماع) حتى عرف المسلمون رئيسهم الذي يقودهم. وغدا ذلك سنة باقية طيلة عصور عديدة فلم يدفن خليفة حتى يولى غيره. [2]

فدل اجتماعهم هذا وما دار به من مشاورة انتهت إلى اختيار خليفة للمسلمين أنه إجماع على وجوب نصب خليفة أو رئيس يتقلد سلطة الأمر والنهي في المسلمين. والإجماع حجة ملزمة ومصدر من مصادر الأدلة الشرعية بعد كتاب الله وسنة رسوله. وفي هذا يقول الإمام الشهرستاني (أصل الإمامة واجب إذ لو لم يكن واجباً لما شرعوا في التعيين ولما اشتغلوا به كل الاشتغال)[3] يقصد الصحابة.

---

(١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المرجع السابق، ص ٦ .

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المرجع السابق، ص ٤٨٧ .

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار إحياء التراث العربي، جـ١، ص ٣٦٨ .

من العرض المتقدم يتبين أن الإسلام دين ودولة وأن قيام السلطة العامة الآمرة ركن أصيل في الدولة أي قيام سلطة آمره (رياسة عامة) واجب شرعي يقتضيه مفهوم دين الإسلام الذي هو عقيدة وشريعة أولاً ويقتضيه ثانياً دلالة آيات قرآنية وتقتضيه ثالثاً سنة رسول الله ﷺ العملية والقولية وتقتضيه رابعاً إجماع المسلمين منذ الرعيل الأول من أصحاب رسول الله ﷺ وإلى يوم الناس هذا.[1]

وفي هذا يقول الإمام ابن حزم الأندلسي أن الإمامة واجبة شرعاً بدليل القرآن والسنة والإجماع (اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله ﷺ، حاشا النجدات من الخوارج، فأنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق فيما بينهم، هذه فرقة ما نرى بقى منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحيفي، وقول هذه الفرقة ساقط يكفي للرد عليه وإبطاله إجماع كل من ذكرنا على بطلانه والقرآن والسنة قد وردا بإيجاب الإمام من ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ مع أحاديث كثيرة صحاح في طاعة الأئمة. ووجوب الإمامة)[2].

(١) سيف الدين الآمدي، الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ص ٧٤ .

(٢) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، جـ ٤، ص ٨٧، ويضيف إلى أدلة الوجوب بعد أن ذكر فيها القرآن والسنة والإجماع دليلاً آخر بقوله: (إن الله يقول:=

والإمامة أو الخلافة (رياسة الدولة) واجبة شرعاً بدليل الإجماع عند الماوردي إذ يقول: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع وأن شذ عنهم الأصم)[١].

وإلى ذات الدليل أي الإجماع ذهب أيضاً ابن خلدون لإثبات الوجوب الشرعي للإمامة (رياسة الدولة) حين قال: (ثم إن نصب الإمام واجب، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالا على وجوب نصب الإمام)[٢].

وقال الإمام الشهرستاني: (مستند الوجوب في نصب الإمام هو الإجماع)[٣] وبتضافر الأدلة المتقدم ذكرها يتبين أن السلطة العامة أو بحسب ما كان يطلق عليها الفقهاء المسلمون (الخلافة أو الإمامة) واجب شرعي وليس مجرد ضرورة إنسانية

= (لا يكلف الله نفساً إلى وسعها) فوجب اليقين بأنه تعالى لا يكلف الناس ما لا يطيقون احتماله، وقد علمنا بضرورة العقل وبديهيته أن قيام الناس بما أوجب عليهم من الأحكام في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها، ومنع الظالم وانتصاف المظلوم، لا يمكن أن يكون إلا بإسناد الأمر إلى إمام فاضل عالم حسن السياسة قوي على التنفيذ).

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١٩٧٣ ص ٥ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، دار الشعب، ص ١٧١ .

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المرجع السابق، ص ٤٩٠.

وجدت في الدولة الإسلامية من قبل كما وجدت بغيرها من الدول[1] ويترتب على كونه كذلك أن الإثم يلحق جميع المخاطبين بهذا الحكم وهم عموم المسلمين إذا قصروا في إقامة هذه السلطة ولم يخالف في وجوب نصب رياسة عامة للمسلمين من فقهاء المسلمين الأولين منهم والآخرين من يعتد برأيه بل انحصر خلافهم فقط في طريقة ثبوت هذا الوجوب فمنهم من قال إنها واجبة بنصوص الشرع ومنهم من قال بأنها واجبة بمقتضى العقل وهو خلاف نظري بحت لا يؤثر في حقيقة وجوهر الوجوب أياً كان الدليل عليه ـ بل حتى تلك الفئة من فقهاء المسلمين ممن قالوا بعدم الوجوب أصلاً اشترطوا إمضاء أحكام الشرع فقالوا إذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. فالواجب عند هؤلاء هو إمضاء أحكام الشرع فحسب ولكن من المتيقن أن هذا الواجب لن ينفذ ولم ينفذ إلا من خلال سلطة آمره فلزم وجوبها إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو

---

(١) هذا ما ذهب إليه الشيخ علي عبد الرازق، في كتابه الإسلام وأصول الحكم، وقد تصدى لتفنيد مزاعمه وإبطالها كثرة من أهل العلم والاختصاص نذكر منهم: الإمام الأكبر محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، الأستاذ المفتي الشيخ محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم. الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور، (مفتي المالكية في الديار التونسية) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ومن فقهاء القانون الوضعي ممن تصدوا لإبطال بعض مزاعم علي عبد الرازق نذكر منهم: الأستاذ د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ط ٤، ص ٩٤ وما بعدها، منشأة المعارف، الإسكندرية. الأستاذ د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات السياسية الكبرى، طبعة ١٩٦٧ ص ١١٣، د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٣٠ وما بعدها دار الفكر العربي .

واجب فنقول أنه حتى مع هذه الفئة تترتب ذات النتيجة وفق منطقها وهي وجوب نصب الرياسة العامة للدولة.

وتقرير الإسلام لإيجاب السلطة ينطوي على معانٍ عدة أهمها :.

١ ـ خلق الدافع الذاتي و الإيجابية عند المسلمين على أهمية إيجاد سلطة عامة وأنه لا يحل لهم أن يمضوا يوماً واحداً خلواً من سلطة آمره فيهم وأن عدم أدائهم لهذا الواجب يعتبر تفريطا منهم بحق الله عليهم مما يجعلهم عرضة لعقاب الله. ومن هنا يمكن فهم موقف الصحابة عندما تنادوا بتسارع حثيث لتولية خليفة عليهم فور وفاة الرسول ﷺ فقدموا تنفيذ هدا الواجب بتولية أبي بكر على مواراة جثمان نبيهم عليه الصلاة و السلام الثرى.

فالشريعة الإسلامية وإن حققت ضمناً ضرورة السلطة وفي هذا تتفق مع النظام الوضعي لكنها أعلت من شأن هذه الضرورة فجعلتها واجباً شرعياً (كقاعدة) يسأل عن تحقيقه المجتمع بأسره فإقامة السلطة مسؤولية تضامنية جماعية مشغول بها ذمة المجتمع بأسره.

وفي هذا ما فيه من خلق الإيجابية في تحقيق السلطة وإيجادها كواقع، وهذه الإيجابية هي ما يفتقر إليها الفقه الوضعي الذي خلص إلى مجرد القول بأنها ضرورة إنسانية دون التطرق إلى تحديد من تقع عليهم مسئولية تحقيق هذه الضرورة، والسائد في الأنظمة الوضعية ضعف إقبال الناخبين على ممارسة حقهم الانتخابي.

٢ ـ إن الفقه الإسلامي لم يعرف القول بنبذ السلطة والاستغناء عنها على النحو

الذي يعرفه الفقه الوضعي من خلال المدارس الداعية لنبذ السلطة والاستغناء عنها، فالفقه الإسلامي مجمع على وجوب السلطة حتى تلك الفرقة المسماة بالنجدات من الخوارج تدخل في حقيقة مذهبها في هذا الإجماع إذ أنها اشترطت تعاطي الحق أي الشرع فيما بينها كبديل عن إيجاب السلطة ولزوم طاعتها وإذ أن من التكاليف الشرعية ما يلزم لأدائها تدخل السلطة العامة ويستحيل تحقيقها من غير سلطة آمره فإن هذه الفرقة تنتهي في افتراضها هذا إلى ذات النتيجة المجمع عليها وهي إيجاب السلطة، وبعبارة أخرى فإن أصحاب هذا الرأي ربطوا بين السلطة والغاية منها فجعلوا لزومها دائراً وجوبًا و نفياً معها فقالوا إن أمكننا تعاطى الحق فيما بيننا أمكننا الاستغناء عن السلطة أما إذا لم يمكنهم ذلك ولن يمكنهم في الواقع فعندئذٍ يلزمهم وجود السلطة الآمرة[١].

٣ـ إن الإسلام بإيجابه للسلطة العامة في المجتمع قد فصل بين السلطة باعتبارها واجباً حتمياً التحقيق بصفة دائمة وبين الأشخاص الذين يمارسونها مما يعني أن الشرع الإسلامي قد سبق النظام الوضعي في تأسيس السلطة بجعلها مستقلة ودائمة بصرف النظر عن أشخاص الحكام الذين يمارسونها وهو أمر لم يعرفه النظام الوضعي حتى القرن السادس عشر[٢].

---

(١) د. صبحي عبده سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، ط ١٩٨٥، ص٣٨.

(٢) كان الناس في ظل النظم الوضعية يعتقدون حتى القرن السادس عشر أن السيادة تنقطع وتتعطل هذه وفاء المالك، فلا غرابة إذن أن قال الملك لويس الرابع عشر ملك فرنسا (أنا الدولة) إذ كانوا في تلك الأنظمة يدمجون شخصية الدولة في شخص الملك.

أما وقد تبين لنا مما سبق ذكره وجوب سلطة عامة أو بحسب التعبير الذائع عند فقهاء المسلمين الأوائل أن الخلافة أو الإمامة أمر واجب شرعا بقي أن نبين مفهوم هذه السلطة وهذا هو موضوعنا التالي:

= انظر: د. عثمان خليل عثمان، ود. سليمان محمد الطماوي، القانون الدستوري ط ١٩٥٠ هامش ص ١٣ المرجع السابق.

المطلب الثاني

مفهوم السلطة في الشريعة الإسلامية

تبين لنا في عرضنا لمفهوم السلطة بوصفها ركناً من أركان الدولة في النظام الوضعي أن ذلك المفهوم متضمن لعنصرين:

الأول : تقرير الأمر والنهي من الحاكم (فرداً كان أو أكثر).

والثاني: الطاعة والاتباع من المخاطبين (المحكومين) بذلك الأمر والنهي.

فإذا تحققت لشعب يقطن إقليماً سلطة بالمفهوم المتقدم أمكن القول أننا بصدد دولة مكتملة الأركان.

والسؤال الذي يواجه هذا البحث الإجابة عليه هو هل تقرر هذا المفهوم للسلطة في الشريعة الإسلامية ؟ وكيف تحقق مثالها في الواقع ؟.

مما لاشك فيه أن الإسلام أقام دولاً مكتملة الأركان وقد ثبت ذلك بأدلة قطعية وتأكد في الواقع العملي على مدى قرون عديدة.

ومما لا شك فيه أيضاً أن ركن السلطة العامة التي قررها الإسلام في دولته اشتملت في مفهومها ضمن ما اشتملت عليه للعنصرين اللازمين لمفهومها كركن من أركان الدولة وهما:ـ

ـ عنصر الأمر والنهي

ـ عنصر الطاعة

بل وزاد الإسلام في تأصيل وضبط كلا العنصرين كما سيتضح في موضعه من هذا المطلب.

وقد تقرر مفهوم السلطة في الإسلام بمقتضى أدلة من القرآن صريحة وأخرى ضمنية كما دل على مفهومها أيضا السنة والإجماع.

وقد تحقق مثال ذلك المفهوم واقعا بعد أن تقرر نظريا بأن أقام الرسول ﷺ سلطة دولة الإسلام في حياته، وأقامها من بعده الخلفاء الراشدون وأولو الأمر في دولة الإسلام من بعده على امتداد قرون وقرون.

وبناء على ما تقدم أعرض لمفهوم السلطة السياسية في الإسلام على النحو التالي: ـ

أولاً : تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في عهد النبوة.

ثانياً : تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في العهود اللاحقة لعهد النبوة..

ثالثاً : مفهوم الخلافة في الفقه الإسلامي.

أولاً

تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في عهد الرسول

لقد أقام الرسول ﷺ الدولة الإسلامية الأولى بعد أن أذن الله له بالهجرة إلى يثرب فتصدى لسلطة الحكم ومارس كل مظاهر السلطة الدالة على كونه حاكماً مطاعاً ونبيا مرسلا تلك السلطة المتضمنة لعنصريها :

أ- إيجاب عنصر الأمر والنهي :

وقد تجلى من خلال ممارسته للسلطة ففي الداخل نظم العلاقات بين شعب المدينة من مسلمين (مهاجرين وأنصار) ويهود وغيرهم فحدد لكل منهم بمقتضى كتاب أعلنه عليهم مالهم من حقوق وما عليهم من واجبات [1]

(١) ١ ـ هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
٢ـ أنهم أمة واحدة من دون الناس.
٣ـ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين
٤ـ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
٥ـ وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
٦ـ وبنو ساعده على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
٧ـ وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
٨ـ وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
٩ـ وبنو عمر بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
=

= ١٠ ـ وبنو النبت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١١ـ وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٢ـ وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في داء أو عقل

١٢ب ـ وأن لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

١٣ـ وإن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسعة ظلم أو إثما أو عدوانا أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم

١٤ـ ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن.

١٥ـ وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الأخر أن ينصر محدثا أو يؤويه وإن من نصره فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه عدل ولا صرف.

١٦ـ وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

١٧ـ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

١٨ـ وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

١٩ـ وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

٢٠ـ وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

٢١ـ وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

٢٢ـ وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

٢٣ـ وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

٢٤ـ وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وآثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

٢٥ـ وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

٢٦ـ وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف أن البر دون الإثم.

٢٧ـ وإن مولى ثعلبة كأنفسهم.

٢٨ـ وإن بطانة يهود كأنفسهم.

٢٩ـ وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

٢٩ب ـ وإنه لا ينحجز على ثار جرح وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وإن الله على أبر هذا.

٣٠ـ وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن =

وفي الخارج مارس ﷺ مظاهر السلطة من إرسال الرسل والكتب إلى ملوك وأمراء زمانه يدعوهم للإسلام. وعقد المعاهدات وجيش الجيوش للجهاد في سبيل الله.

وكان ﷺ يضطلع بهذه المهام بوصفه نبياً مرسلاً وحاكماً مطاعاً بأمر من ربه لقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾(٢) فدلالة الآيتين المتقدمتين واضحة في تقرير سلطة الحكم للرسول عليه السلام والحكم بطبيعته يقتضي تخويل من يمارسه للأمر والنهي وهو ما مارسه ﷺ في الحقيقة والواقع فدل بذلك

= بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

٣٠ب وانه لا يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم.

٣١- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٣٢- وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

٣٣- وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

٣٤- وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

٣٥- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣٦- وانه لا تجار قريش ولا من نصرها.

٣٦ب على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

٣٧- وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على ما صدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣٨- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج أمن ومن قعد أمن بالمدينة إلا من ظل وأثم وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله.

د. محمد بن محمد أبو شهبة - السيرة النبوية جـ ٢ دار القلم - دمشق - ط ٢ سنه ١٩٩٢ ص ٥٧ - ٥٩

(١) سورة النساء، من الآية ١٠٥ .

(٢) سورة المائدة، من الآية: ٤٩ .

على أن الإسلام أوجب وقرر الأمر والنهي في مفهومه للسلطة الحاكمة.

ب. إيجاب عنصر الطاعة لسلطة الرسول ولأولي الأمر:

وبعد أن أوجب الله الحكم لنبيه أوجب طاعته ﷺ ومن طاعته طاعة ما تنتجه سلطة حكمه من أمر ونهي فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1] وفي موضع أخر من القرآن اعتبر الله طاعة الرسول طاعة لله لقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾[2]. وفي هذا إعلاء لشأنها.

وقد ذهب القرآن في فرض طاعة سلطة الرسول مذهباً لم تبلغه شريعة وضعية ولا فقهاً وضعياً. فلم يكتفِ القرآن بالطاعة الظاهرة لحكمه عليه الصلاة السلام بل أمر بالطاعة الباطنة من انقياد قلبي ورضاء نفسي لا يتخللها ضيق أو تبرم لما حكم به الرسول. واعتبر تحقق هذه الطاعة بشقيها الظاهر والباطن شرطاً يتوقف عليه الإيمان الحق بحيث ينتفي هذا الإيمان بانتفائها لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾[3] والطاعة الواجبة للرسول ليس فقط فيما صدر عنه بوصفه حاكماً أو قاضياً، ولكن طاعته واجبة بصفته تلك أي حاكماً وبصفته أيضاً نبياً ورسولاً، فكل ما صدر عنه بصفته تلك (النبوة والحكم) واجب الطاعة والانقياد. متى ثبت أنه يوجب أمراً أو نهياً.

---

(١) سورة النساء، من الآية: ٥٩.

(٢) سورة النساء، من الآية: ٨٠ .

(٣) سورة النساء، من الآية: ٦٥.

ذلكم هو تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في عهد النبوة وقد تبين اقتضاء ذلك المفهوم لعنصري الأمر والنهي والطاعة ومما ينبغي إثباته بهذه المناسبة أن سلطة الرسول كانت متلقاة مباشرة من الله، فالله يختار من يشاء لرسالاته فاختاره نبياً مرسلاً وحاكماً. وكان عليه الصلاة والسلام يجمع كافة السلطات فالتشريع من عند الله نصاً (القرآن) أو معنى (السنة) وطريقة تقرير هذا التشريع وإثباته هو الرسول والتنفيذ كان يتولاه مباشرة أو يوليه غيره وكذلك القضاء فكان سلطانه ﷺ شاملاً متسعاً بإذن من الله وتسديده[١].

إلا أن مفهوم السلطة ليس كذلك في العهود التالية لعهد النبوة فليس لأولي الأمر سلطات الرسول جميعها، بل ضاقت وتحددت بالحدود التي انقطع عندها الوحي بعد وفاة الرسول ﷺ.

ولم يعد لولاة أمر المسلمين (خلفاء ـ أئمة ـ أمراء ـ رؤساء دول.....) إلا اتباع ما شرعه الله لهم ورسوله وليس لهم الابتداع زيادة أو نقصاناً وهذه الحيثية هي التي اقتضت إفراد عنوان مستقل لمفهوم السلطة في الإسلام في العهود اللاحقة لعهد النبوة.

(١) د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، المرجع السابق، ص ٢

ثانياً

تقرير الإسلام لمفهوم السلطة في العهود اللاحقة لعهد النبوة

بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام انقطع الوحي ولم تعد الأحكام تتنزل كما كانت في بعثته ولن يتنزل الوحي بها مستقبلاً لأن الرسول هو خاتم الأنبياء والمرسلين فقد اكتمل دين الإسلام شريعة وعقيدة.

﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [1]

وبوفاته ﷺ أيضاً شغر منصب الرئاسة العامة للمسلمين.

وإدراكاً من المسلمين الأوائل وهم جيل الصحابة أنه لا منازع بانقطاع الوحي ومن ثم النبوة بوفاة الرسول لأنهم علموا ذلك وتعلموه من قبل من قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ﴾ [2]. ومن قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾ [3] أقول إدراكاً منهم لحقيقة الموت تلك فإنهم أدركوا أيضاً وبقدر ذات الوعي أن منصب الرئاسة العامة لا بد من شغله فالإسلام وسلطانه لم يمت بموت رسوله بل هو باقٍ ولا بد لدولته من الاستمرار وقد

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣ .

آل عمران، من الآية: ١٤٤ .

آية: ٣٤.

تبدى هذا الوعي السياسي من تسارعهم أنصارًا ومهاجرين للاجتماع في (سقيفة بني ساعدة) وجثمانه عليه الصلاة والسلام لا يزال مسجى لم يوارى التراب بعد، اجتمعوا لاختيار رئيسٍ (خليفة) للدولة. ولم يبرحوا مكان اجتماعهم إلا بعد اختيارهم لخليفة للرسول من بينهم هو أبو بكر رضي الله عنه.

وفي حادثة السقيفة دلالة على كون السلطة في مفهومها الإسلامي منفصلة عن شخص الحاكم فلا تنتهي لتضطرب الأحوال بوفاة الحاكم. وهو ما يعبر عنه في الفقه الدستوري الحديث بتأسيس السلطة.

فقد أدرك المسلمون ووقع في خلدهم أن الدولة مستمرة وباقية وسلطانها قائم وكل ما في الأمر اختيار من يرأس السلطة لا من ينشئها فهي قائمة لا تغير فيها إلا بالقدر الذي يملأ فراغ منصب الرئاسة. أما منصب النبوة فقد انتهى إلى الأبد. وقال أبو بكر قولته المشهورة (لابد لهذا الأمر من قائم يقوم به) [1] قالها قبل أن يتولى الخلافة.

لقد أدركت الأمة كل الأمة مهاجرين وأنصاراً ومسلمين جدد أنها معنية ومكلفة ويتوجب عليها اختيار خليفة (رئيساً) يتولى زمام السلطة في دولة الإسلام وفعلاً تم اختيار أبي بكر رئيساً وخليفة للمسلمين ومن موقع الخلافة مارس السلطة باسم الأمة وليس باسمه الشخصي باسم الأمة لأنها هي التي اختارته، ولها الحق في عزله إذا تحقق مقتضى العزل ولها حق مراقبته. وقد سجل أبو بكر ذلك في أول

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المرجع السابق، ص ٧٩ .

خطبة له بعد مبايعته[١].

فقد آلت سلطة الأمر والنهي للأمة بعد وفاة الرسول ولا يحق لأحد أن يدعي بأنه صاحب أمر ونهي في الأمة إلا برضاها المبني على شرع الله. كما أن سلطة الأمة هذه متضمنة لمفهوم السلطة بعنصريها (الأمر والنهي، والطاعة) وأن مصدر سلطة الأمة في ذلك قام عليه الدليل الشرعي، وفيما يلي ذكر للدليل الموجب لسلطة الأمة في الأمر والنهي، والدليل الموجب لطاعة أولي الأمر.

أ-إيجاب سلطة الأمر والنهي للأمة : -

قال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٢].

ووجه الدلالة في هذه الآية أنها أمر من الله للمسلمين بأن يكوّنوا من بينهم أمة تكون لها سلطة ممارسة الحكم من دعوة إلى الخير وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر.

وقد ورد الأمر بتكوين سلطة الحكم مؤكدا بلام الأمر لاقتران الفعل المضارع بها ﴿ وَلْتَكُن ﴾. وهي صيغة توحي بأهمية وحتمية تنفيذ هذا الأمر.

---

(١) ومما جاء في هذه الخطبة قوله رضي الله عنه: «يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم» الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر، ط ٢، جـ ٤ ص ٤٣٢ .

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

فالله سبحانه وتعالى يخاطب المسلمين موجبا عليهم إيجاد أمة والأمة هي الجماعة سميت بذلك لأنها يؤمها فرق الناس أي يقصدونها ويقتدون بها[١] فسر الإمام الطبري هذه الآية فقال: (يعني بذلك جل ثناؤه ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ ﴾ أيها المؤمنون ﴿أُمَّةٌ﴾ يقول جماعة ﴿ يَدْعُونَ ﴾ الناس ﴿إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ يعني إلى الإسلام وشرائعه التي شرعها الله لعباده ﴿ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ يقول يأمرون الناس باتباع محمد ﷺ ودينه الذي جاء به من عند الله ﴿ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ﴾ يعني وينهون عن الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله، بجهادهم بالأيدي والجوارح حتى ينقادوا لكم بالطاعة)[٢].

فقد فهم الإمام الطبري رحمه الله أن هذه الآية توجب إيجاد سلطة حكم تتولى الأمر والنهي وهذا واضح من قوله (بجهادهم بالأيدي والجوارح حتى ينقادوا لكم بالطاعة) فهذا التفسير الذي قال به هذا العالم الجليل للآية القرآنية ليس إلا عملاً من أعمال سلطة الحكم المقتضى للأمر والنهي (الجهاد بالأيدي والجوارح).

وعليه فقد تحقق من دلالة الآية عنصر الأمر والنهي. واستكمل الأمام الطبري في تفسيره للآية العنصر الآخر لهذه السلطة (الطاعة) بقوله (حتى ينقادوا لكم بالطاعة) وبذلك تحقق من تفسير هذه الآية واكتمل مفهوم السلطة بعنصريها (الأمر والنهي والطاعة والاتباع).

---

(١) جمال الدين القاسمي ، محاسن التأويل، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، جـ ٤ ص ٩٢٠ .

(٢) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المرجع السابق، جـ ٤ ص ٢٦ .

وكذلك وبالإضافة إلى ما تقدم فإنه بتدبر قوله تعالى: ﴿ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[1] يتبين أن الله سبحانه وتعالى نسب الأمر والنهي إلى الأمة التي أوجب جل شأنه على المسلمين إيجادها فهذه الأمة بعد إيجادها هي التي تأمر وتنهي أي تمارس سلطة الحكم.

وجعل مدار أمرها ونهيها شرع الله، وعبر جل وعلا عن ذلك بالمعروف وهو معنى جامع لكل ما عرف من الشرع من واجب ومندوب وما يحقق مصالح المسلمين في دينهم ودنياهم والمنكر وهو أيضا معنى جامع لكل ما عرف من الشرع بأنه محرم أو مكروه فهذه الأمة بممارستها لسلطة الأمر والنهي تكون من أولي الأمر الذين أوجب الله طاعتهم في الآية التالي ذكرها .

ب- إيجاب الطاعة لأولي الأمر:-

إن الله سبحانه وتعالى قد كلف الأمة وأوجب عليها إيجاد جماعة منها للاضطلاع بواجبات الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتكون هذه الجماعة من أولي الأمر بحكم ما تتصدى له من أمر ونهي.

وحتى تكون لأوامر هذه الجماعة (سلطة الحكم) ونواهيها فاعلية يتعين القول بوجوب طاعتها، لأنه من غير هذه الطاعة لا يتحقق مقصود الشارع من إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بل أن لفظة الأمر ذاتها كافية بحسب الأصل بأن ترتب دون لبس وجوب طاعة

---

(١) سورة التوبة، من الآية ٧١ .

الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وإلا لصح القول بأن الله قد أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يوجب طاعة الآمر بهما. وهذا استنتاج باطل وغير صحيح.

وعليه فقد حققت هذه الآية إيجاب الأمر والنهي لسلطة الحكم صراحة كما حققت إيجاب الطاعة ضمناً.

إلا أنه ومع كفاية الآية المتقدمة للاستدلال على إيجابها للأمر والنهي صراحة لسلطة الحكم وأيضا على إيجاب الطاعة ضمناً ومقتضىً فإن الله جل شأنه أنزل حكما صريحا وجلياً ومباشراً يوجب فيه طاعة أولي الأمر من المسلمين وهذا في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1].

وبهذا نكون قد أثبتنا تقرير الإسلام لمفهوم السلطة بعنصريها اللازمين لها باعتبارها ركنا من أركان الدولة. وقد ثبت ذلك بالآيات القرآنية المتقدم بيانها وفق التفسير الذي اخترناه لها والذي قال به الإمام الطبري. وآيات أخرى صريحة الدلالة.

كما ثبت أيضاً بمقتضى سنة رسول الله العملية من خلال تصديه عليه الصلاة والسلام لسلطة الحكم بكل أبعادها الدالة على مفهومها.

وأخيرا ثبت ذلك المفهوم من إجماع المسلمين منذ عهد الصحابة، فسلطة الدولة الإسلامية كانت قائمة بمفهومها كركن من أركان الدولة مشتملة للأمر والنهي

---

(١) سورة النساء، من الآية ٥٩ .

والطاعة والاتباع.

والجدير بالذكر أن الإسلام وهو يقرر مفهوم السلطة على النحو المتقدم قد قرر أيضاً ضبط وإحكام كل عنصر من عنصريها بغية تحقيق أكبر قدر من التفاعل بين طرفي العلاقة في السلطة الحاكم والمحكوم للوصول لغايات الشريعة ومقاصدها.

فعنصر الأمر والنهي يحده ويضبطه مضمونه وموضوعه وهو يدور في فلك الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهذا هو الفلك والقطب الذي هو مدار الأمر والنهي الذي هو للحاكم.

أما عنصر الطاعة الذي على المحكومين للحاكم فإنما أوجبه الإسلام ليكون طاعة لأمر ونهي السلطة متى دارت في الفلك المحدد لها، فالقاعدة الشرعية إنما الطاعة بالمعروف وهي حسب ما عبر عنها الخليفة أبو بكر رضي الله عنه (أطيعوني ما أطعت الله فيكم ورسوله فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم)[1].

وخلاصة القول أن الإسلام وهو يقرر مفهوم السلطة ضبط هذا المفهوم بمضمونه فلم يوجب الأمر والنهي مجردًا بل مقترناً بأن يكون موضوعه الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإن تخلف هذا المضمون عن الأمر والنهي لم يعد هذا الأخير يمثل عنصراً في السلطة المعتبرة في الشرع. ولم تعد هذه السلطة جديرة بالطاعة التي أوجبها الله على المحكومين.

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، جـ ٤ ص ٤٣٢ .

والإسلام أيضاً وهو يقرر إيجاب الطاعة على المحكومين ويثيب عليها إنما أو جبها لتلك السلطة المشتمل أمرها ونهيها لمضمون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي الجملة التي تطبق الإسلام عقيدة وشريعة وتدور في فلكه .

ومن العرض المتقدم يتضح مدى الدقة والتحديد الذي بلغه الإسلام في تحديده لمفهوم السلطة فقرن المفهوم بالمضمون. وجعل الطاعة قربة يتقرب بها إلى الله ويثاب عليها وفي جميع ذلك أمن وأمان وحافز على الخير وتعاون عليه بين الحاكم والمحكوم. وهو ما لم يتحقق لمفهوم السلطة في الفقه الوضعي.

هذا وقد عرض الفقه الإسلامي السياسي لمفهوم السلطة من خلال تعريفه للإمامة أو الخلافة بوصفها نظاماً تمثلت فيه السلطة الإسلامية واقعاً ساد قروناً عديدة كان ثرياً في عطائه، ومصدر إلهام للفقه السياسي الإسلامي في التنظير لمفهوم السلطة كما سيتضح في ثالثاً مما يأتي.

ثالثاً

مفهوم الخلافة في الفقه الإسلامي

الخلافة لغة :

هي النيابة عن الغير إما لموت المنوب عنه وإما لغيبته وإما لعجزه والخلافة مصدر من الفعل خلف[١] فقوله: خلفه في قومه خلافة، فهو خليفة في أمر ما وبقي عليه بعده، ونقول استخلف فلان فلاناً، أي جعله مكانه ونيابة عنه، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى ﴾[٢] وجاء في لسان (وخلف فلان فلاناً، إذا كان خليفته: يقال خلفه في قومه خلافة)[٣].

والذي عليه العرف أن اسم الخليفة يطلق على كل من قام بأمر المسلمين بناء على بيعة أهل الحل والعقد أو بناء على عهد ممن قبله منذ صدر الإسلام[٤] فالخلافة في أصل اللغة موضوعة لكون الشخص خلفاً لشخص آخر، ومن أجل ذلك سمى من يخلف الرسول ﷺ في إجراء الأحكام الشرعية وفي الرئاسة العامة للمسلمين: خليفة.

وأول من حمل هذا اللقب في الإسلام وعرف به هو أبو بكر الصديق. وقد استعمله رضي الله عنه في مكاتباته بعد توليه أمر الأمة عقب وفاة الرسول ﷺ وذكر

---

(١) أحمد عبد الله القلقشندي، مآثر الأناقة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، جـ١ ص ٨ .

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، بيروت، جـ١ ص ٨٨٣ .

(٤) القلقشندي، مآثر الأناقة في معالم الخلافة، مرجع سابق، جـ١ ص ١٢ .

ابن خلدون أنه لما بويع أبو بكر الصديق رضي الله عنه كان الصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله، وقد أنكر أبو بكر أن يدعى خليفة الله وقال: (لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ)[١].

الخلافة اصطلاحاً :

تدور تعريفات الفقه السياسي الإسلامي للخلافة في مجملها على أنها رياسة عامة في شئون الدين والدنيا معا. وفيما يلي ذكر لأقوال علماء المسلمين في تعريفهم للخلافة أو الإمامة العظمى.

تعريف الماوردي :-

١ ـ عرف الماوردي الإمامة العظمى بقوله (الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[٢].

ومفهوم الخلافة عند الماوردي يتضمن:-

١ ـ أن الإمام أو الخليفة أو رئيس الدولة يجب أن يكون قدوة ومثالاً يحتذى في التزام الإسلام قولاً وعملاً عقيدة وشريعة وهذا ما يفهم من قوله (موضوعة لخلافة النبوة).

٢ ـ حدد الماوردي مهمة الخلافة ووظيفتها المراد تحقيقها من رئيس الدولة بمهمتين رئيسيتين.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار الشعب، ص ١٧١.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٥ .

أ- حراسة الدين: وفي هذا دلالة واضحة أن الدين لا يزاد فيه ولا ينقص من أي كان ولو كان رئيس الدولة فهذا لا يعدو أن يكون حارساً له فحسب يحرسه من خلال التمكين لهذا الدين أن يعمل عمله كما أنزله الله وبلغه نبيه ﷺ.

ومن مهام الحارس. الذود عن هذا الدين حتى لا تتطرق له البدع والخرافات ومن هذه المهام أيضاً إنفاذ أوامره ومنع وكف محظوراته والحث على مندوباته وفي الجملة تطبيق الإسلام عقيدة وشريعة، هذه هي المهام لمعنى حراسة الدين الذي قصد إليه الماوردي في تعريفه للخلافة.

ب ـ والمهمة الثانية المناط تحقيقها بالإمام أي رئيس الدولة هي سياسة الدنيا وهو باب يتسع ليشمل تدبير مصالح المسلمين في معاشهم وأمنهم وكل ما يجلب لهم نفعاً ويدرأ عنهم ضراً فعلى رئاسة الدولة أن تتخذ من السياسات والخطط والإجراءات ما تراه محققا لمصالح المسلمين والمقيمين في دار الإسلام شريطة الالتزام بالمبادئ الإسلامية.

تعريف التفتازاني

عرف التفتازاني الإمامة العظمى بقوله (والإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ)[1].

فقوله رياسة عامة ليميزها عن الرئاسات الخاصة مثل ولاية القضاء وولاة الأقاليم وأمراء الجيش... فهذه رياسات خاصة بحسب موضوعها لا تتعداه إلى

---

(١) شرح السعد على العقائد النسفية، لنجم الدين عمر النسفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ص ٢٠٠ .

غيرها كما أن هذه أيضاً مما يختص الإمام بعقدها لمن يقوم بها نيابة عنه وهو أي الإمام يملك أيضا عزل من ولاهم.

وبإضافة رئاسة عامة في تعريف التفتازاني للإمامة العظمى عنصر جديد لم يتضمنه تعريف الماوردي لها. وفي هذا توضيح وتحديد أكثر لمفهوم سلطة الحكم في الدولة الإسلامية يرشح لاستنتاجات أهمها في تقديري تركيز السلطة التنفيذية في قبضة رئيس الدولة بوصفه أعلى مرجع تنفيذي في الدولة إلا أن ليس من شأن ذلك أن يخشى منه الاستبداد كما هو معهود اصطلاح تركيز السلطة في الفقه الوضعي، لأن معنى تركيز السلطة في مفهوم الفقه الوضعي استحواذ فردٍ أو وجهةٍ واحدة على سلطتي التشريع والتنفيذ ومن المحقق والحال هذه أن يفضي ذلك إلى الاستبداد حيث بمقدور من تركزت عنده السلطة أن يضع من التشريعات ما يحقق أغراضه فيضع تشريعات ظالمة ثم ينفذها على نحو غير عادل وقد يفصل التشريع على الحالات المزمع تطبيقها عليها.

أما مفهوم تركيز السلطة عند (الإمام) في الفقه الإسلامي فليس بالضرورة أو بحد ذاته مؤديا إلى الاستبداد لأن سلطة التشريع محجوزة للنصوص الواردة في القرآن والسنة، وبهذا غلت يد السلطة التنفيذية بل وكل السلطات في الدولة الإسلامية عن أخطر مجال يمكن أن يتأتى منه تهديد حريات وحقوق الأفراد وهو مجال التشريع. وبهذا تنتفي الخشية التي قد يوحي بها مفهوم تركيز السلطة.

وقول التفتازاني (...... في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ).

يفهم مما سبق فهمه من تعريف الماوردي إذ لا اختلاف بينهما في شيء من حيث

كون سلطة الحكم معنية في شئون الدين والدنيا معاً وأن ضابط ذلك ومعياره هو ما جاء به دين الإسلام عقيدة وشريعة لأن هذا ما يعنيه الاثنان من قول الأول (الماوردي): (خلافة النبوة) وقول الثاني (التفتازاني): (خلافة عن النبي ﷺ).

تعريف الأيجي

عرف عضد الدين الأيجي الخلافة بقوله بأنها: (خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة)[1].

وقوله (خلافة الرسول في إقامة الدين) يفهم منه ما سبق فهمه من تعريف كل من الماوردي والتفتازاني على النحو المتقدم ذكره. إلا أنه يلحظ أن تعريف الأيجي خلا من ذكر الدنيا كمجال وموضوع لسلطة الحكم ولعله عمد إلى ذلك لشمول معنى الدين وأحكامه لشؤون الدنيا والآخرة فاقتصر في تعريفه عليه مما أغناه عن التزيد بذكر جزء وهو الدنيا من كل يحتويه وهو الدين وجعله دالاً عليه فعبر عن المعنى بذكر الكل (الدين) الذي يستغرق فيما يستغرق شئون الدنيا.

ولنا أن نستنتج من تعريف الأيجي إيحاءً بعدم التفرقة ولا الفصل بين الدين والدنيا في مهام سلطة الحكم في الإسلام فكأن هذا العالم الجليل لا يتصور أن تساس دنيا المسلمين بغير الدين أو أن يقوم الدين بمعزل عن السياسية.

كما أن التعبير الذي أورده في تعريفه (إقامة الدين) يعطي بعدا آخر لطبيعة سلطة الحكم في الإسلام فيحملها مسئولية إقامة الدين وليس مجرد حراسته كما جاء في تعريف الماوردي.

---

(١) عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن الأيجي، المواقف، مكتبة المتنى، القاهرة، ص ٢٩٥ .

وقول الأيجي (...بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة) فيه بيان أن مقتضى الاتباع والطاعة هو ما كان من إقامة الدين من قبل سلطة الحكم ومفهوم المخالفة أنه إذا لم تقم سلطة الحكم بإقامة الدين لا يجب طاعتها والاتباع والطاعة عند تحقق حيثيتها وهو إقامة الدين تجب على الكافة وهذا ما يميز سلطة الإمام الأعظم أو الخليفة (رئيس الدولة) عن سلطة غيره من أصحاب الولايات الخاصة، فهؤلاء سلطتهم محدودة في المجال المخصص لكل منهم لا يتعداه لغيره.

كما يمكننا القول بذات الاستنتاج بشأن تركيز سلطة الحكم بيد الإمام الأعظم- الخليفة (رئيس الدولة) على النحو الذي سبق إيضاحه في تحليل التفتازاني للإمامة العظمى.

ومما يجدر ذكره أن شمول ولاية الخليفة أو الرئيس العام للمسلمين لشؤون الدين والدنيا لا يعني أن يمارس سلطة على الدين يستمدها من مصدر غيبي على النحو الذي عرفته سلطة البابوات في الغرب المسيحي ذلك أن الخليفة نفسه محكوم بشريعة الدين لا يملك إلا الالتزام بها ولم يخصه الشرع بميزة فهم الشريعة دون غيره من بقية المسلمين بل إن تفسير الشريعة وفهمها مشاع لكل مقتدر عليه ومؤهل له سواء كان خليفة أو من عامة المسلمين.

وعليه فلا يعرف التاريخ الإسلامي ذلك الصراع الذي احتدم بين رجال الكنيسة والسلطة الزمنية كما أنه لا يعرف تنازع الولاء الديني والزمني إذ أن الخليفة

في الشرع الإسلامي مكلف بالعمل بالشرع في الشؤون كافة الدنيوية والدينية والمسلمون رقباء عليه للوفاء بهذا الالتزام(١)

وبعد أن عرضت لمفهوم السلطة العامة في الشرع الإسلامي والنظام الوضعي أعرض فيما يأتي لأساس شرعيتها.

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، دار الأنصار، ط ١٩٧٧ ص ٦٠ .

الفصل الثاني
أساس شرعية السلطة العامة
في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

سبق أن ذكرنا أن من خصائص السلطة العامة تمتعها بحق الأمر والنهي ومعنى ذلك أن فكرة السلطة العامة تتمثل في وجود حكام لهم القدرة على إصدار أوامر ونواهي باسم الدولة، وأن على المخاطبين بهذه الأوامر ضرورة الالتزام بطاعتها واحترامها، والبعد عن أو اجتناب تلك النواهي.

ولكن نتساءل عن الأساس القانوني أو الشرعي لمزاولة هؤلاء الحكام لحق الأمر أو النهي؟ بمعنى آخر ما هو أساس شرعية تقلد هؤلاء الحكام للسلطة؟. أو كما يذكر جورج بوردو أن اكتشاف أساس السلطة يكمن في الجواب المعطى على السؤال القديم العهد: (من جعل منك ملكاً؟) فمصدر الولاية هو الذي يكسبها شرعيتها.[١]

إن الإجابة على تلك التساؤلات هو موضوع هذا الفصل الذي أعرضه من خلال مبحثين على النحو الآتي:-

المبحث الأول : أساس شرعية السلطة العامة في النظام الوضعي.

المبحث الثاني : أساس شرعية السلطة العامة في الشريعة الإسلامية

(١) جورج بوردو، الدولة، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٧، ص ١٨١ .

المبحث الأول

أساس شرعية السلطة العامة في النظام الوضعي

في نطاق النظام الوضعي افترقت السبل بين أفكار عدة تحاول وضع أساس لشرعية السلطة منها ما هو ديني، أي أن هناك أفكار ترى أن الدين هو أساس مشروعية السلطة وهو ما يسمى بالتبرير الثيوقراطي للسلطة، ومنها ما هو زمني تحاول إرجاع سيادة الحكام وسلطاتهم في الدولة إلى إرادة الأمة، ولهذا يطلق عليها الأفكار الديمقراطية في تبرير مشروعية السلطة العامة. مع ملاحظة أن هذه الأفكار لم تظهر كلها في وقت واحد، وإنما تعاقبت فيما بينها بتعاقب مراحل العصور المختلفة فقد ظهرت في البداية الأفكار الدينية وذلك في مرحلة يطلق عليه مرحلة العصور القديمة، ثم ما لبثت أن اندثرت هذه الأفكار لتحل محلها أفكار أخرى سواء أكانت أفكار اجتماعية وذلك في مرحلة العصور الوسطى المتأخرة أو أفكار ديمقراطية في مرحلة العصر الحديث.. وهكذا.

وبناء على ذلك نتناول فيما يلي أهم هذه الأفكار التي قيل بها لتبرير أساس مشروعية السلطة العامة وذلك تبعا للمراحل التي مرت بها. وسأعرض لها وفق التقسيم التالي :ـ

المطلب الأول : مرحلة العصور القديمة (التبرير الثيوقراطي للسلطة)

المطلب الثاني :ـ مرحلة العصور الوسطى المتأخرة (التبرير الاجتماعي للسلطة).

المطلب الثالث : مرحلة العصر الحديث (التبرير الديموقراطي للسلطة).

المطلب الأول
مرحلة العصور القديمة
(التبرير التيوقراطي للسلطة العامة)
Le Fondement du Pouvoir Théoratique

مع بداية نشأة الدولة في العصور القديمة، ظهرت النظريات الثيوقراطية Theories Théocratiques التي ترجع أصل السلطة وأساسها إلى الله بمعنى أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطة. والحاكم إما هو الله بزعمهم (سبحان الله عما يصفون) وأما أنه مفوض من عند الله سواء بطريق مباشر وهو ما يسمى بالتفويض الإلهي المباشر، أو غير مباشر أي عن طريق توجيه البشر لاختيار الحاكم وهو ما يطلق عليه التفويض الإلهي غير المباشر.

وترتيباً على ذلك نستطيع أن نميز في النظريات الثيوقراطية

بين ثلاث نظريات رئيسية: ولكن قبل أن نبين هذه النظريات ينبغي التذكير بأن وصف تلك النظريات بكونها نظريات دينية (كما درج على ذلك كثير من الفقه العربي) أن هذا الوصف غير دقيق ولا يعبر عن حقيقة تلك النظريات. فمن ناحية لم يقل بتلك النظريات دين سماوي معين حتى توصف بهذا الوصف وإنما الذي قال به بشر يدينون بتلك الأديان، ومن ثم فهي لا تعدو أن تكون مجرد اجتهادات أو تفسيرات شخصية لأولئك البشر والراجح أنهم يقصدون من ورائها تبرير السلطان المطلق للحكام أو الملوك. لهذا ذهب البعض إلى القول بحق أنه مما يجافي الصواب

ويعتبر خطأ فعلاً أن توصف هذه النظريات بأنها دينية. وإن نسبت إلى الدين في الظاهر فما هي إلا خرافات نسجها العقل البشري ونسبها ظلما إلى الدين، واستغلتها طائفة من الناس للاستئثار بالحكم المطلق، وتبرير التعسف والاستبداد، ودرء المسئولية بالاحتماء وراء قوة خفية، ولا يعقل أن يكون الدين الحق مصدر شقاء وظلم للناس، والديانات السماويـــة لا تتفق في مبادئها مع هذه النظرية ولا تقرها[١]

ومن ناحية أخرى فإن الاصطلاح الفرنسي (théories théocratiques) ليست ترجمته الصحيحة «النظريات الدينية» وإنما «المذاهب التي تنسب السلطة إلى الله»[٢].

على أي حال وأياً كان الرأي في هذه التسمية: إن هذه النظريات يجمع بينها كما يقول الأستاذ الدكتور يحيى الجمل إنها تفسر الدولة والسلطة تفسيرا يرجع بها إلى إرادة أسمى من إرادة البشر، إرادة إلهيه عليا، ومن ثم جاز إطلاق اصطلاح أنها ترد نشأة الدولة وسلطتها السياسية إلى قوة فوق قوى البشر وإرادتهم تلك هي قوة الله جل وعلا وإرادته.[٣]

والنظريات الثلاث الرئيسية في هذا الخصوص هي :-

أولاً: نظرية تأليه الحاكم: وهذه لا يقتصر الأمر على أن الحاكم يستمد سلطته وسلطانه من الله تعالى وإنما هو ذاته الإله على الأرض[٤] فهو من طبيعة

---

(١) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار الفكر العربي القاهرة، ط ١٩٧١ ص ٨٧ .

(٢) د. عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، دار المعارف، ط ١٩٥٩، ص ١٣٤ .

(٣) د. يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة بيروت، ١٩٦٩ ص ٧١ .

(٤) Duverger, institutions politiques et droit Constitutionnel, 2 éd 1947 p. 365 Ets.

إلهية Le nature divine de; gouvernements، ومن ثم فإن أوامره إلهية ولا يجوز بالتالي معارضتها أو الخروج عليها أو حتى مجرد مناقشتها، إذ كيف يناقش البشر الآلهة أو ينظرون إلى تصرفاتهم على أنها قابلة للجدل، والانتقاد.

وترتب على ذلك أن أصبحت سلطات الحكام آنذاك سلطات مطلقة لا ترد عليها أية قيود، فمن واجب المحكومين الإذعان لهذه السلطة وقبولها والرضاء بها دون أي اعتراض أو امتعاض.

ثانياً: سادت تلك النظرية في مصر الفرعونية والصين والهند قديماً، وفي العصر الحديث تمسك بها غليوم الثاني إمبراطور ألمانيا بل إن إمبراطور اليابان ظل معتبراً نفسه إلهاً حتى عام ١٩٤٥ وقد حاول الأمريكيون انتزاع تلك الفكرة من اعتقاد اليابانيين بيد أنهم لم يفلحوا[١].

وأخيراً فإن لهذه النظرية أثراً في عصرنا الراهن في بعض المجتمعات الوثنية والبوذية.

ثانياً : نظرية التفويض الإلهي المباشر: بعد ظهور المسيحية وسيادة مبادئها، أصبح من غير المستساغ القول بألوهية الحكام أو بأنهم من طبيعة إلهية. ذلك أن

(١) وقد صور الشاعر اليوناني (هوميروس) الرؤساء سلالة الآلهة والبشر واعتقد الهنود بأن الإله كريشنا يحل في كل مهراجا وآمن المصريون القدماء بأن ملوكهم هم أبناء الإله (رع) وتوهم أهل التبت وما يزالون يتوهمون حتى اليوم بأن بوذا ينبعث في اللاما الأكبر ونهج الأباطرة الرومان على سنة أغسطس واتخذوا لأنفسهم لقب الآلهة. روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: د. حسن صعب، دار العلم، بيروت، ط ١٩٦٦ ص ٣٠.

Waline. Droit Constitutionnel, Paris 1953 p. 62-63.

الصراع الدامي بن الكنيسة وأباطرة الرومان قد انتهى إلى إقرار مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ومن ثم استبعاد أي تضارب بين السلطتين المذكورتين، ولهذا قد قيل بالعبارة المشهورة في هذا الخصوص «دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر» بمعنى أن الكنيسة عليها أن تترك الحاكم وشأنه في مباشرة أمور الحكم الدنيوي بل وتدعو له في هذا الشأن وفي المقابل لا يتدخل الحاكم الزمني في أمور الكنيسة، ويترك رجالها يمارسون شعائرهم الدينية في أمان واستقرار.

ومن هنا فقد جاءت دعوات الكنيسة بأن الحاكم وإن كان من طبيعة بشرية، إلا أنه مختار ومفوض من عند الله في حكم البشر، فقد أودعه الله أمانة السلطة وعهد إليه بحكم رعاياه. ولهذا فقد أطلق على هذه النظرية نظرية الحق الإلهي المباشر. Droit divin Surnaturel فإذا كان الأمر كذلك وأن الحاكم هو ظل الله على الأرض وأنه مختار من قبل الله، وأن سلطته مستمدة من الله، فإنه يصبح واجباً على المحكومين الخضوع لتعليماته والانصياع لأوامره دون أي اعتراض أو مناقشة، فالطاعة هنا وإن كانت في ظاهرها للحاكم البشر فإنها في باطنها لله الذي اختار ذلك الحاكم، وقد ترتب على ذلك أن أصبح الحاكم سيداً في موقعه لا يسأل من أحد ولا يوجه إليه نقد من قبل كائن من كان، ذلك أن حسابه إنما يكون يوم القيامة عند لقاء ربه الذي اختاره ووضعه في هذا المكان.

ولهذا فقد رتب اعتناق هذه النظرية حكما مطلقا للملوك، وطاعة عمياء من الأفراد ومن ثم فقد استعان بهذه النظرية دعاة الملكية المطلقة في كل من فرنسا وإنجلترا، ضد ما يتهدد الوحدة الوطنية والاستقرار السياسي الناجم عن الحروب الأهلية، ففي فرنسا اعتنقها الملك لويس الرابع عشر في تبرير سلطانه المطلق حيث

يقول في مذكراته (إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق فالله مصدرها وليس من الشعب وهم (أي الملوك) مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها)(١)

وفي إنجلترا أقام الملك جيمس الأول سلطاناً مطلقاً معتقداً بحسب قوله (إن الملوك صور حية على الأرض) وأن (مركز الملكية أسمى شيء على الأرض. إذ ليس الملوك فقط نواب الله على الأرض ويجلسون على عرش الله، ولكن حتى الله نفسه يدعوهم الآلهة) وفي عام ١٦١٦ أبلغ جيمس الأول ملك إنجلترا قضاته في محكمة).نجم (انه لا يجوز شرعا المنازعة فيما يتعلق بسلطة الملك، لان معنى ذلك الخوض في ضعف الأمراء، وإزالة الاحترام الخفي الذي هو حق للذين يجلسون على عرش الرب)(٢)

ومن آثار هذه النظرية ما سجله دستور سنة ١٨١٤ في فرنسا الذي أصدره الملك لويس الثامن عشر وقد جاء في ديباجته (إن العناية الإلهية قد أعادتنا إلى بلادنا)(٣) .

ثالثاً: ـ نظرية التفويض الإلهي غير المباشر

على أثر ضعف الإمبراطورية الرومانية وكنتيجة لما صاحب ذلك الضعف من تطور في الحياة البشرية، أصبح من العسير على الحكام إقناع الشعوب بأنهم

---

(١) ذكره د. محمد كامل ليلة، المرجع السابق، ص ٧٤

l'autorité dont les rois sont investis apparaît comme une délégation de la providence : c'est en Dieu , non dans le peuple qu'est la source du pouvoir et c'est Dieu Seul qui les rois Sont comptables, du pouvoir dont il Les investie.

(٢) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ ترجمة: حسن جلال العروسي ـ مراجعة د. عثمان خليل عثمان، المرجع السابق، ص ٥٤٤ .

(٣) د. سعد عصفور ـ المبادئ السياسية في القانون الدستوري والنظم السياسية ، دار المعارف الإسكندرية، ص ١١٥ بدون تاريخ نشر .

مفوضون في الحكم من قبل الله... ومن ثم كان لابد من البحث عن سند آخر للحكم يضمن لهم السيادة والسيطرة، ويتفق مع مستجدات المرحلة، ظهرت النظرية التي نحن بصددها ومفادها أن الحاكم وإن كان مفوضا من عند الله إلا أن هذا التفويض لم يتم بطريق مباشر. ومعنى ذلك أن الله تعالى لا يتدخل في اختيار الحاكم، بل أنه تعالى يوجه الأحداث والبشر نحو اختياره وهذا هو ما اصطلح على تسميته بالحق الإلهي غير المباشر Droit divin providentiel حقيقة إن هذه النظرية تجعل سلطة الحاكم سلطة مطلقة بحيث تعلو إرادته على القوانين الدينية التي تسمو عليه، ولهذا فقد أيد بوسييه السلطة المطلقة التي كانت قائمة وقتئذ في فرنسا فقال: (إن الملكية مقدسة. وإن الاعتداء على شخص الملك كفر ومروق) وأساس ذلك عنده أن الله ما دام هو كل شيء في العالم، فالملك كذلك هو كل شيء في الدولة، فمنه ينبع كل شيء فيها، وإليه يرجع كل شيء، ولذلك فسلطانه مطلق يسمو على القوانين ولا يلتزم بأن يقدم حساباً لأحد)[1].

(١) د. ثروت بدوي ـ أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٧ ص ٢١. د. فؤاد العطار ص ١٠٣ النظم السياسية والقانون الدستوري ـ دار النهضة العربية.

وقد استند عديد من الحكام على هذا الأساس الديني لاختيار الحكام فها هو هتلر يعلن في ابريل ١٩٣٩ أن العناية الإلهية اختارته ليكون زعيما للشعب الألماني لمساعدته على الخروج من أزمته الاقتصادية.

Mes Sentiments les plus profonds, je ne puis mieux les exprimer que Sous la forme d'une humble action de grâces envers la providence qui, m'a appelé et aide, devenir le Fûhrer de mon peuple.

ويجدر بالذكر أن هذا الفكر لم يندثر تماما مع تطور الدولة، ومع تطور المجتمعات السياسية فلا زلنا نسمع هنا وهناك في العالم حكاما يدعون أن العناية الإلهية قد اختارت فلانا أو علانا من الناس ليكون حاكما لشعبه. فلقد كان فرانكو حتى وفاته سنة ١٩٧٦م يدعي أن العناية الإلهية قد أرسلته لكي يحكم إسبانيا، ويمنعها من التمزق والانفصال ومن الوقوع بين براثن الشيوعية الكافرة. =

وترتيباً على ذلك يمكن القول بأن هذه النظرية قيل بها لتفادي الاستبداد والطغيان الذي نجم عن اعتماد وتطبيق نظرية الحق الإلهي المباشر والسابق الإشارة إليها.

= **Tout pouvoir vient de Dieu et que Dieu Lui - même avait armé pour la victoire, le bras du généra**

ولا زالت هذه الفكرة تجد صداً لها في بعض المجتمعات في جنوب غرب آسيا وفي بعض بلاد الشرق فالحكم في المغرب يقوم إلى حد ما على أساس فكرة العناية الإلهية، ولقد أشار الملك الحسن الثاني في أكثر من خطاب له بأن مشيئة الله سبحانه وتعالى قد أرادت أن يكون حاكماً للمغرب .

المطلب الثاني
مرحلة العصور الوسطى المتأخرة
(التبرير الاجتماعي للسلطة العامة)
Le fondement Sociologique du Pouvoir

مع تقدم الفكر السياسي والعقائدي والاقتصادي، لم تعد النظريات الثيوقراطية السابق ذكرها مقبولة كأساس لتبرير شرعية السلطة العامة في المجتمع ومن ثم فقد بدأ الفكر يبحث عن أساس آخر يتفق وذلك التطور، فظهرت ما يسمى بنظرية العقد الاجتماعي thèorie du contrat Social تلك النظرية التي جاءت لترد مصدر السلطة وأساسها إلى إرادة الأمة، أي أنه ليس هناك من أساس مشروع لتلك السلطة غير إرادة المحكومين.

هذا وقد راجت تلك النظرية إبان الحروب الدينية في أوروبا. ونعني بذلك حروب البروتستانت وأنصارهم ضد الكنيسة والكاثوليك، حيث كان يهدف البروتستانت إلى تحقيق الحرية الدينية في أوروبا ومعارضة السلطان المطلق للملوك واستبدادهم بمن يخالفونهم في الدين. ولذلك فهم ذهبوا إلى القول بأن السلطة الشرعية الوحيدة هي تلك التي تستند على الإرادة العامة Volontè, gènèrale للشعب ولقد اعتنق هذه النظرية دعاة المذهب الحر في عصر النهضة ورجال الثورة الفرنسية، تلك النظرية التي تقوم على فكرة مؤداها أن السلطة العامة أو السيادة الممنوحة للحاكم تجد أساسها وشرعيتها في اتفاق أو عقد أبرمه أفراد الجماعة، وتنازلوا بمقتضاه عن كل أو بعض حقوقهم وحرياتهم.

يتفرع على ذلك أن الحاكم لا يتمتع بسلطة مطلقة بل هو مقيد بما ورد في العقد من شروط.

وإذا كانت نظرية العقد الاجتماعي تنسب إلى الفيلسوف الفرنسي (جان جاك روسو Jean jacques rousseau) إلا أنه لم يكن أول من نادى بها، إذ سبقه إلى ذلك مفكرون آخرون من أبرزهم هوبز (Hobbes) ولوك (Locke) ولكن نظراً لاختلاف هؤلاء المفكرين مذهبياً وعقائدياً فإننا نجد أن كلا منهم قد صاغ هذه النظرية بالطريقة التي تحقق له النتائج التي يرغب في الوصول إليها وذلك كما يلي:

أولاً: نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز

نظرا لأن هوبز نشأ في فترة اضطرابات سياسية، كانت تستدعي تقوية سلطان الحاكم. وإطلاق يده، حتى يتمكن من إقرار النظام الداخلي ومواجهة الوضع الخارجي فقد صاغ نظريته في العقد الاجتماعي بطريقة تحقق تلك النتائج خصوصاً وأنه كان ربيبا لأسرة آل استيورات المالكة في إنجلترا وكان مربيا للأمير شارل الذي أصبح فيما بعد شارل الثاني فما كان هوبز بمنأى عن تأثير رب نعمته عليه وهو يصوغ نظريته في العقد الاجتماعي[1].

وتتلخص نظريته فيما نحن بصدده بتصوير حياة الأفراد قبل نشأة الدولة بأنها كانت حياة فردية فطرية أساسها الفوضى وغلبة الأقوياء، إذ كان يسودها الصراع من أجل تحقيق المطامع الذاتية وتتسم بالأنانية والرغبة في التسلط والتحكم. وبدافع الخوف من المجهول وبغريزة حب البقاء ورغبة في حياة سعيدة يشبع فيها الإنسان

---

(١) د. عصمت سيف الدولة ـ الاستبداد الديمقراطي، دار المستقبل العربي ط ١٩٨٣. ص ٢١

رغباته، فقد اضطر إلى الاتفاق مع غيره من الأفراد من خلال عقد ينتقلون بمقتضاه من حياة الفطرة غير المنظمة إلى حياة اجتماعية منظمة، والعيش معا وتحت إمرة شخص واحد ينزلون له عن حقوقهم وحرياتهم الطبيعية مقابل رعايته لمصالحهم وتحقيق أمنهم، وهذا التنازل تم من جانب واحد وهم الأفراد ومن ثم لم يكن الحاكم طرفا في العقد ولهذا فهو لم يلتزم تجاههم بأي التزام[1].

وطالما أن الحاكم أجنبي عن العقد وأنه لم يلتزم تجاه الأفراد بأي التزام، فإن هذا يعني أنه مطلق السلطان ولا يجوز بالتالي للأفراد أن يثوروا عليه مهما أتى من تصرفات أو أفعال.

فالسلطة عند هوبز دائماً مطلقة لا قيود عليها، وبصرف النظر عمن يمارسها ملكا كان أم دكتاتوراً كما أن الدولة مالكة لجميع الأموال إذ أن الأفراد تنازلوا بموجب العقد عن جميع حقوقهم فيها ولم يبقى لهم بالنسبة له سوى امتياز يحدده الحاكم طبقاً لإرادته إلا إن هوبز وإن أطلق سلطة الحاكم على الرعايا إلا أنه كان يوجب عليه تحقيق المساواة بين الأفراد أمام القانون الذي يضعه هو ويلغيه متى شاء، كما أن على الحاكم تحقيق العدالة الاجتماعية.

ويبرر هوبز نظريته هذه بالقول بأن الجماعة مهما لاقت من هذا الحاكم من ظلم واستبداد فهو خير لها من حالة الفوضى والبؤس والشقاء التي كانت عليها قبل

---

(١) د. ثروت بدوي ـ أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى ـ مرجع سبق ذكره ص ٥٦ ويراجع كذلك ـ

Janet, p. Histoire de La Sc. Pol. dans Ses rapports, Avee lamorale, Paris, 5éme éd p. 160

Burdeau, problèmes Fonde mentaux de L' Etat, paris, 1964 p. 136

ذلك وظاهر من هذا التبرير أنه كان يرغب في تأييد السلطان المطلق للملوك وإطلاق يدهم دون رقيب[١].

ثانياً :ـ نظرية العقد الاجتماعي عند لوك

على عكس هوبز كان لوك من أنصار الملكية المقيدة ومن ثم فقد صاغ نظريته في العقد الاجتماعي بما يحقق هذه النتيجة فقد ذهب إلى القول بأن السلطة نشأت في البداية وفقا لعقد بين الأفراد والحاكم وأن الحياة الفطرية الطبيعية قبل إبرام العقد كانت هادئة وبلا منازعات ويحكمها القانون الطبيعي وتسودها مبادئ المساواة والحرية، إلا أن الأفراد تطلعوا إلى حياة أكثر تقدما، فنشأت الجماعة السياسية لتنظيم الحريات ولدفع المنازعات المحتملة. ومن أجل هذه الحياة المرجوة تعاقد الناس فيما بينهم لإقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم ونزلوا بمقتضى هذا العقد عن بعض حقوقهم وحرياتهم، وبالقدر اللازم فقط لإقامة السلطة واستبقوا حقوقهم الطبيعية واصطحبوها معهم بعد العقد إلى الحياة السياسية المنظمة.

هذه الحقوق تشكل واجبا على الحاكم الذي هو طرف في العقد عليه حمايتها والمحافظة عليها، وإلا عد مخلا بشروط العقد وجاز من ثم للأفراد الخروج عليه والإطاحة به. وبمعنى آخر لقد أباح لوك للمواطنين حق مقاومة طغيان واستبداد السلطات الحاكمة[٢].

---

(١) د. جون باول الفكر السياسي الغربي المرجع السابق ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٢) Pi R., politique et philosophie chez thomas Hobbes, Paris 1957 (٢) p.73..

ثالثاً : نظرية العقد الاجتماعي عند روسو

يعد الفيلسوف روسو الفرنسي الجنسية من أشهر القائلين بنظرية العقد الاجتماعي، ولذلك فكثير ما تنسب إليه.

يوضح روسو أن الأفراد في حياتهم الأولى قبل نشأة الدولة كانوا يتمتعون بكامل حريتهم واستقلالهم وكانوا يحصلون على حاجياتهم بسهولة ويسر. وتسود بينهم قواعد العدالة والمساواة الطبيعية.

ولكن نظرا لفساد هذه الحياة نتيجة لاكتشاف الزراعة والصناعة وما ترتب على ذلك ظهور الملكية الفردية التي أدت إلى التفاوت في الثروات ومن ثم تعدد المصالح وتعارضها. فقد فكر الأفراد في التعاقد والخروج من هذه الحياة وذلك بتكوين مجتمع سياسي جديد يتحقق فيه الأمن وتسوده مبادئ العدالة. من أجل ذلك فقد تنازل الأفراد بمقتضى العقد المبرم بينهم عن كافة حقوقهم وحرياتهم الطبيعية للجماعة مقابل تمتعهم بحقوق وحريات مدنية يكفل المجتمع حمايتها والمحافظة عليها.

ولم يكن الحاكم طرفا في العقد كما ذهب هوبز. إلا أنه يفترق عنه في أن الأفراد لم يتنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم لشخص الملك أو الحاكم وإنما للجماعة بأكملها، كما يفترق عن لوك في عدم احتفاظ الأفراد بجزء من حقوقهم وحرياتهم، إذ تنازلوا عنها ولكن في مقابل حصولهم ـ كما ذكرنا على حقوق وحريات يكفل المجتمع حمايتها وصيانتها.[١]

---

(١) Liman M., Le contrat Social de J.J Rousseau et Son influence Sun - Les constitutions de 1791 et de 1793, thèse , Paris, 1965p. 132 Ets

يتفرع عن ذلك أن الحاكم لم يعد في نظر روسو سيدا على الشعب كما ذهب (هوبز) ولا في وضع متساوٍ معه كما كان الحال عند (لوك). بل أصبح وكيلاً عن الأمة أو الجماعة يأتمر بأوامرها ويعمل دائماً لصالحها.

فالعقد المبرم بواسطة الأفراد قد تولدت عنه إرادة عامة مستقلة عن إرادة الأفراد تسمى بإرادة المجموع أو إرادة الأمة، تكون لها السلطة العليا أو السيادة على الأفراد جميعا.

هذه السلطة أو تلك السيادة تتسم بكونها وحدة واحدة لا تقبل التجزئة كما أنها لا تتقادم بمضي المدة ولا يجوز التنازل عنها، والحاكم ما هو إلا ممثل لهذه الإرادة يمارس السيادة نيابة عنها، فهو يعمل إذن باسم الشعب وبإرادته وعليه فان بقاءه في الحكم مرهون برضاء الشعب عنه.

نقد نظرية العقد الاجتماعي: لم تسلم هذه النظرية من النقد[١].

فقد قيل بأنها نظرية خيالية ذلك أن الأفراد في حالة فطرتهم الأولى يصعب بل لا يتصور أن يصلوا بتفكيرهم إلى المستوى الذهني أو العقلي الذي فكر به هؤلاء الفلاسفة في العصر الحديث، خاصة وأن التاريخ لم يثبت بطريقة عملية أن الأفراد قد اجتمعوا يوما ما من أجل إقامة النظام، أو إنشاء دولة من الدول.

---

(١) عن أوجه النقد التي أثيرت حول هذه النظرية ـ انظر:

د. عبد الحميد متولي ـ القانون الدستوري والأنظمة السياسية جـ١ طبعة أولى ١٩٦١ ص٢٦ وما بعدها، د. عثمان خليل . القانون الدستوري ـ مطبعة مصر ١٩٥٨ ص٦٥ وما بعدها، مطول بيردو في العلوم السياسية ـ الجزء الثاني طبعة ١٩٥٩ ص٦٠ وما بعدها.

وقيل أيضا ً أن هذه النظرية تتنافى مع المنطق السليم، ذلك أن اتفاق ورضاء جميع

أفراد المجتمع على أمر معين وهو ركن ضروري وأساسي في العقد غير متصور الحدوث.تقول النظرية إن العقد هو الذي أوجد الجماعة. فإذا كان الأمر كذلك فمن الذي وقع العقد أليست هي الجماعة ذاتها؟

تذكر النظرية أن الأفراد كانوا يعيشون قبل التعاقد في حالة عزلة، مع أن العلم والواقع يؤكد أن الإنسان اجتماعي بطبعه ولا يتصور أن يعيش منعزلا أو منفردا.

هذه هي بعض أوجه النقد التي وجهت لهذه النظرية. ولكن لسنا في الواقع بحاجة إلى تفنيدها والرد عليها ذلك أن روسو ذاته ذكر في كتابه العقد الاجتماعي أنها لا تمثل حقيقة عملية بل مجرد افتراض يمكن عن طريقه تحقيق كثير من الأهداف السامية.

ومع ذلك ورغم ما وجه لهذه النظرية من نقد إلا أنها كانت بمثابة المشعل الذي أضاء العقول ومهد الطريق لسيادة المبدأ الديمقراطي وهو ما نتناوله فيما يلي ونحن بصدد دراسة مرحلة العصر الحديث والتبرير الديمقراطي للسلطة العامة.

المطلب الثالث

مرحلة العصر الحديث

(التبرير الديمقراطي للسلطة العامة)

Le Fondemenet dèmocratique du Pouvoir

على أثر قيام الثورة الفرنسية واعتناق رجالها لمبادئ نظرية العقد الاجتماعي عند روسو برز على الفور التبرير الديمقراطي للسلطة العامة، ذلك التبرير الذي يكمن في القول بأن الشعب صاحب السيادة في المجتمع Titulaire Perpétuel de la Souveraineté وهو الذي يمثل الأساس أو الركيزة الشرعية لمباشرة الحكام لسلطاتهم في المجتمع.

وقد تم ذلك على أثر تحقيق نتيجتين في غاية الأهمية:ـ

النتيجة الأولى: تتمثل في الفصل بين شخص الملك والسلطة السياسية السيادية.

والنتيجة الثانية: نقل السيادة من الملك، حيث كانت تعرف بالسيادة الملكية إلى الأمة وأصبحت تعرف بسيادة الأمة. ومن ثم لم يعد الملك أو الحاكم ـ والحال هكذا أكثر من مجرد وكيل عن الأمة أو نائب عنها في مباشرة تلك السيادة. ولهذا أصبح هو الذي يؤمر من قبل الشعب وهو الذي يخضع لإرادة ذلك الشعب، ويعمل دائما على حفظ وصون حقوقه وحرياته. ومن هنا قيل في تعريف الحكومة الديمقراطية بأنها حكومة الشعب بالشعب Gouvernement de peuple Par La Peuple

وبهذا المعنى جرى نص الفقرة الثالثة من وثيقة حقوق الإنسان التي أقرتها الجمعية الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩ إذ قررت في وضوح أن (الأمة هي مصدر كل

سيادة ولا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة السلطة إلا على اعتبار أنها صادرة عنها)[١] ثم أكد دستور ٣ سبتمبر ١٧٩١ هذا المعنى إذ نص في المادة الأولى من الباب الثالث على أن «الأمة مصدر جميع السلطات».

هذا وقد ثار التساؤل حول الهيئة التي انتقلت إليها السيادة، وهل هي الأمة كوحدة مجردة ومستقلة عن الأفراد المكونين لها؟ أم على العكس إلى شعب هذه الأمة منظوراً إليه في واقعه الاجتماعي؟ بحيث يحصل كل فرد من أفراد هذا الشعب على جزء من هذه السيادة. لذلك فقد ظهرت في الفكر السياسي نظريتان وأن اتحدتا في الأساس أو نقطة الانطلاق وهي تجريد الحاكم من السيادة إلا أنهما اختلفتا في تحديد من انتقلت إليه تلك السيادة.

هاتان النظريتان هما: نظرية سيادة الأمة، ونظرية سيادة الشعب اللتان تسودان أنظمة الحكم الوضعية ولا يكاد يخلو دستور من دساتير الدول الحديثة من الإشارة إلى سيادة الأمة أو سيادة الشعب تسجيلاً منه للمبدأ الديموقراطي في تبرير شرعية سلطة الحكم.

تلك هي النظريات التي قال بها الفقه الوضعي في سعيه لإيجاد مبرر لشرعية السلطة الحاكمة. وقد اندثرت تلك النظريات بعد أن سادت ردحاً من الزمن ولم يبقى منها مقبولاً في عصرنا الراهن إلا النظرية الديمقراطية إذ لم تزل محتفظة بقوة دفعها فما من حاكم اليوم يجرؤ على تبرير شرعية سلطته إلا بالاستناد إلى رضاء شعبه به أي إلى التبرير الديمقراطي للسلطة.

---

(١) «Le principle de toute Souveraineté reside essentiellement dans la nation, » Nul Corps, Nul individu ne peut exercer d'autorité que n'en emaner expressement»

وسيبين لنا أن جمهور علماء المسلمين كانوا أسبق بأكثر من ألف عام من فقهاء النظرية الديمقراطية الوضعية في تقرير مبدأ رضاء المحكومين كسند وحيد لشرعية تقلد سلطة الحكم هذا ما سيكشف عنه المبحث التالي الذي يعرض لأساس شرعية السلطة في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني

أساس شرعية السلطة العامة في الشريعة الإسلامية

(طرق اختيار رئيس الدولة)

الولاية العامة والخلافة والإمامة مترادفات لمعنى واحد هو الرياسة العليا للدولة في الإسلام.[1]

وقد اشترط علماء الإسلام فيمن يلي هذا المنصب شروطاً بعضها محل خلاف بينهم وبعضها محل اتفاق وإجماع.

الشروط المتفق عليها:

١ ـ الإسلام،

٢ ـ البلوغ،

٣ ـ العقل،

٤ ـ الحرية وقد شذ عن إجماع الأمة فرقة الخوارج فجوزوا إمامه العبد[2]،

٥ ـ الذكورة. شذ عن هذا الخوارج فجوزوا إمامة المرأة ورد عليهم بحديث

---

(١) سعيد حوى، الإسلام ـ الشركة المتحدة، بيروت، ط ٣، جـ ٢، ص ١٤٢.

(٢) واستدلوا بحديث رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» وهذا لا يصح لأن العبد مشغول بمنافع مولاه ولا تكاد النفوس تنقاد به. الرحبي السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، ط ١٩٧٠، جـ١ ص ٦٣. قلت: وعدم الصحة المذكورة ترجع إلى الاستدلال لا إلى الحديث، فإن الحديث صحيح أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الأذان باب إمامة العبد والمولى، (رقم الحديث ٦٩٣) عن أنس رضي الله تعالى عنه.

رسول الله: (ما أفلح قوم ولي أمرهم امرأة)[١].

أما الشروط المختلف عليها بين العلماء فهي:

١ ـ النسب إلى قريش،

٢ ـ الاجتهاد،

٣ ـ العدالة،

٤ ـ الكفاية النفسية والجسدية وسداد الرأي.

والحكمة من اشتراط تلك الشروط هو طبيعة سلطة الحكم في الدولة الإسلامية. إلا أن اجتماع هذه الشروط لدى شخص معين لا يكفي لتولي سلطة الحكم حتى ولو انفرد بها دون منافس له في زمانه بل يلزم لصيرورته إماماً أن تحصل له بيعة أهل الحل والعقد فبعد هذه البيعة لا قبلها يكون إماما هذا هو مذهب جمهور العلماء[٢].

هذا وقد اختلف علماء المسلمين في تحديد مصدر سلطة الحاكم على النحو الآتي:

فالذي عليه جمهور علماء أهل السنة والجماعة أن إسناد ولاية الأمر إنما يكون مصدره الرضا والاختيار من الأمة ممثله في أهل الحل والعقد فيها وقد وافقهم أيضاً

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى، رقم (٤٤٢٥) من حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث رضي الله عنه، ولفظه: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

(٢) وقد ذكر الماوردي أن بعض فقهاء العراق خالفوا الجمهور حيث ذهبوا إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته بغير عقد ولا اختيار من أهل الحل والعقد وقد استند فقهاء العراق القائلون بهذا إلى أن المقصود من الاختيار هو تمييز من يتولى أمور المسلمين وقد حصل تمييز هذا الشخص بالصفات التي أنفرد بها عن سائر أفراد الأمة الأحكام السلطانية ـ مرجع سابق ص ٨.

المعتزلة[١]

أما الإمامية من الشيعة فإن الإمام عندهم معين بنص من الشارع ولا طريق آخر لتولي الإمامة عندهم إلا هذه.

والزيدية ذهبوا إلى القول بأن الإمامة كما يجوز انعقادها بالنص فإنها تنعقد أيضا بأن يخرج الإمام داعيا إلى نفسه، مع حصول الأهلية للإمامة فقالوا: إن كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي، يخرج على الظلم شاهرا سيفه ويدعو إلى الحق فإنه يصير إماما واجب الطاعة سواء أكان من أولاد الحسن أم من أولاد الحسين[٢].

واختلف العلماء أيضاً في صحة تولي سلطة الولاية العامة عن طريق ولاية العهد والغلبة والقهر.

تلكم هي طرق تولي الولاية العامة في الدولة الإسلامية التي عرض لها العلماء المسلمون واحتدم بينهم الخلاف بشأن شرعيتها كسند لتولي الرياسة العامة. وأعرض فيما يلي لكل طريق منها جاعلاً لكل طريق مطلباً كما يلي:

المطلب الأول : طريق النص

المطلب الثاني : طريق العهد والاستخلاف

المطلب الثالث : طريق القهر والغلبة

المطلب الرابع : الدعوة والخروج

المطلب الخامس : الاختيار من الأمة

(١) معالم أصول الدين لفخر الدين محمد بن عمر الرازي مكتبة الكليات الازهرية ـ ص ١٣٦ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ـ الجزء الأول على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ـ دار المعرفة ـ بيروت ص ٢٠٧ . أيضاً ـ روضه القضاة وطريق النجاة الرحبي السمناني ـ المرجع السابق ص ٦٩ ـ ٧٣.

المطلب الأول
طريق النص

المقصود بالنص في هذا هو ما ورد من الله سبحانه وتعالى أو رسوله ﷺ من نص على إمامة شخص بعينه.

وعلماء المسلمين مجمعون أن وجود النص من الله أو رسوله على إمامه شخص معين يوجب صيرورة هذا الشخص إماماً(١).

إلا أن هذا النص لم يوجد البتة في كتاب الله. كما أنه لم يثبت عن رسول الله نص صحيح وصريح يدل دلالة قطعية على إمامة شخص ما. والأحاديث التي احتج بها القائلون بالنص ونسبوها إلى رسول الله ﷺ لم يثبت صحتها عند أهل السنة والجماعة وخاصة علماء الحديث المعتمدين.

والقائلون بأن الإمامة ثبتت بالنص ولا طريق لها إلا هو. هم الشيعة الإمامية والجارودية من الزيدية والراوندية من العباسية(٢).

---

(١) الآمدي ـ الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين ـ المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) الراوندية فرقة قالت بأن الإمامة في بيت عم النبي ﷺ العباس بن عبد المطلب وفي ولده لا تكون في غيرهم.
المرجع شيخ أهل السنة والجماعة الأمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد المجيد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ٢ ص ١٥٢.
أما الجارودية فهم أصحاب أبي الجارود ويزعمون أن النبي ﷺ نص على علي بن أبي طالب بالوصف وبالتسمية فكان هو الإمام من بعده وان الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول ﷺ، ثم الحسن بن على هو الإمام ثم الحسين ثم بعد ذلك تكون شورى فمن خرج من ولد الحسين يدعو إلى سبيل ربه وكان عالماً فاضلاً فهو الإمام ـ المرجع السابق جـ١ ص ١٤١.

وقال بعض علماء أهل السنة بوجود نص من الرسول ﷺ على خلافة أبي بكر، وقد استدل هؤلاء على دعواهم فاعتمد بعضهم على نص جلي وبعضهم الآخر على نص خفي، إلا أن هذا البعض من علماء أهل السنة والجماعة وهم يقولون بثبوت إمامة أبي بكر بالنص عن رسول الله لم ينكروا انعقاد الإمامة بطريق آخر بل إن الخلافة عندهم تنعقد أيضا باختيار أهل الحل والعقد فهم في هذا يوافقون جمهور أهل السنة والجماعة ويختلفون مع الفرق الأخرى التي لا ترى طريقا آخر لانعقاد الإمامة إلا طريق النص.

هذا وسنعرض لطريق النص في انعقاد الإمامة عند الشيعة ثم لخلافة أبي بكر ودليل القائلين بثبوتها بالنص.

أولاً

طريق النص لانعقاد الإمامة عند الشيعة [١]

اعتمد الشيعة الإمامية في محاولتهم إثبات مذهبهم هذا على أدلة كثيرة فقد حاولوا أن يبطلوا القول باختيار الإمام [٢] حتى إذا نجحوا في ذلك ثبت القول الآخر بأن طريق الإمامة هو النص، ذلك أن طريقها إما النص أو الاختيار فإذا بطل أحدهما ثبت الأخر [٣]

إلا أن محاولتهم هذه لم تنجح فقد أبطلها علماء أهل السنة والجماعة ولا أرى مناسباً عرضها في هذا البحث خشية الإطالة ونكتفي بإيراد النصوص التي اعتمد

---

(١) والشيعة لغة هم الصحب والاتباع. وتطلق الشيعة في عرف الفقهاء والمتكلمين (علماء علم الكلام أو التوحيد، على اتباع الإمام علي وبنيه. وهم على اختلاف فرقهم مجمعون على أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تقوض إلى نظر الأمة بل هي ركن وقاعدة الإسلام والتي لا ينبغي للنبي إغفالها ولا يجوز تفويضها للأمة. وقد تفرقوا فرقاً عديدة فهم عند المقريزي ثلاثمائة فرقة وعند الشهرستاني في الملل والنحل اثنتان وثلاثون فرقة والخوارزمي يذكر أنهم خمس فرق وأكثر فرقهم أتباعا واشتهارا هم الإمامية وهم جعلوا الإمامة في علي بن أبي طالب بنص من الله أمر به رسوله ثم لبنيه من فاطمة بالوصية منه ومن كل منهم للذي يليه. والزيدية هم أتباع الأمام زيد وهم كالإمامية يعتقدون بالنص لكنه بالوصف وليس لشخص بعينه وكان الوصف ينطبق على علي بن أبي طالب و بعد علي بن أبي طالب لأبنائه من فاطمة بالاختيار لمن تحقق فيه الوصف وهو الزهد والورع والعلم والسخاء والدعوة. المرجع: ابن خلدون ـ المقدمة ـ دار الشعب ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

(٢) د. محمد رأفت عثمان ـ رياسة الدولة في الفقه الإسلامي دار الكتاب الجامعي ص ٣٠٢.

(٣) وفي هذا يقول أمام الحرمين الجويني (اتفق المتسبون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار وقد تحقق من الطرق القاطعة بطلان مذهب أصحاب النصوص فلا يبقى إلا الحكم بالاختيار ، غياث الأمم من التياث الظلم ـ تحقيق د. مصطفى حلمي ود. فؤاد عبد المنعم ـ الإسكندرية ـ دار الدعـوة ط ـ ١٩٨٠ ص ٥٤.

بأن النص هو طريق الإمامة. وسأقتصر على ذكر أشهر ما احتجوا به من نصوص ثم أعقب ذلك برد أهل السنة عليهم وإبداء ما قد يمكنني إبداؤه من رأي إزاء الموضوع.

أ ـ أدلتهم من القرآن: وقد استدلوا بأكثر من ٣٠٠ آية لكننا سنعرض لبعضها لما تمثله من شبهة وجود نص أما الآيات الأخرى فإنه ظاهر من تفسيرهم لها التعسف وحملها ما لا تحتمله ولا يؤدي معناها ومبناها لما يهدفون إليه ولا حتى تقيم لهم شبه دليل على دعواهم.

١ ـ قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[1]. وفسروا هذه الآية بقولهم إنها أمر من الله بأن نكون مع الصادقين والأمر بالكون مع الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعاً صدقه. والذي يعلم قطعاً صدقه هو الذي تجب له العصمة. فثبت أننا مأمورن بأن نتابع شخصاً واحداً واجب العصمة وكل من قال كذلك قال إنه علي ابن أبي طالب[2].

وقد رد هذا التفسير الإمام محمد بن عمر الرازي فذكر أنه لا يمكن أن يراد هنا الإمام المعصوم لأنه مستتر خائف من مطاردة الظلمة كما زعمتم. فإذن يجب أن يكون المراد مجموع الأمة صوناً للفظ عن التعطيل: فتصير هذه الآية دليلاً على حجية الإجماع[3].

---

(١) سورة التوبة، آية ١١٩.

(٢) الفخر الرازي، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، ص ٤٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦١.

٢ ـ قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1] فقالوا: إن الله سبحانه أمر بهذه الآية أمراً جازماً بإطاعة أولي الأمر وذلك يوجب ألا يأمر أولو الأمر إلا بالطاعة، لأنهم ـ أي أولي الأمر ـ لو أمروا بالمعصية لكنا مأمورين بالمعصية حيث أمرنا الله بطاعتهم وذلك باطل، وإذا ثبت هذا، علمنا أن أولو الأمر الذين أمرنا بطاعتهم في هذه الآية لا يأمرون بالمعصية، أي لا يأمرون إلا بالطاعة. وذلك يقتضي أن يكون أولي الأمر في هذه الآية شخصاً واجب العصمة فثبت من هذا أن الأمام يجب أن يكون واجب العصمة وكل من قال ذلك قال إنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2].

وقد تصدى للرد على هذا الإمام القرطبي فقال: (لو كان المراد بأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ هم علي والأئمة المعصومون ولو كان كذلك ما كان لقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ معنى، بل كان يقول فردوه إلى الإمام وأولي الأمر، فإن قوله عند هؤلاء هم الحكم على الكتاب والسنة، وهذا قول مهجور مخالف لما عليه الجمهور[3].

٣ ـ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾[4].

قالوا: إن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب عندما تصدق بالخاتم وهو راكع[5]

---

(١) سورة النساء من الآية: ٥٩.

(٢) الفخر الرازي ـ أصول الدين ـ المرجع السابق وأيضاً الذهبي ـ المنتقى المرجع السابق ص ٣٤.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، ط ١٩٣٧ المرجع السابق، جـ٥ ص ٢٦١.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٥.

(٥) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، المرجع السابق، ص ٦٠.

فكانت هذه الآية دالة بحسب تفسيرهم على فريضة الولاية وهي آخر الفرائض التي جاء بها الإسلام وقد أعيا الصحابة فهمها فأمر الله نبيه ﷺ أن يبينها لهم ففسر لهم عليه الصلاةو السلام الولاية كما بين لهم الصلاة والزكاة والصوم والحج من قبل. وفي هذا يقولون إن رسول الله ﷺ عندما أمر أن يفسر للناس الولاية ضاق لها وخشي أن يرتد الناس عن الإسلام ويتهموه ﷺ بمحاباة ابن عمه وصهره علي بن أبي طالب فأنزل الله عليه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[١] فصدع ﷺ بأمر الله وقال بولاية علي عليه السلام يوم غدير خم[٢] وقالوا إن المراد من لفظ الولي هو المتصرف من المؤمنين في أمر المسلمين وهو الإمام فيكون علي رضي الله عنه إماما[٣] لأن الآية نزلت فيه بإجماع أهل التفسير.

ويرد على ذلك بأن المراد من الولاية المودة والمحبة لله ورسوله وللمؤمنين وليس الحكم[٤].

وقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم بهذا المعنى تدعو المؤمنين أن تكون ولايتهم لله ولرسوله وأن لا يصرفوا ولا يتهم أي مودتهم وموالاتهم لمن حارب الله ورسوله ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾[٥]

---

(١) سورة المائدة، من الآية: ٦٧.

(٢) الكليني، الكافي، المرجع السابق، جـ ٢ ص ٣٠٠.

(٣) الفخر الرازي، الأربعين في أصول الدين، المرجع السابق، ص ٤٦٠.

(٤) د. عارف خليل محمد أبو عيد ـ وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية، دار الأرقم ـ الكويت، ص ٥٧.

(٥) سورة الممتحنة، من الآية: ١.

وقوله تعالى: ﴿ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ ﴾(١) وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ﴾(٢) .

ب ـ أدلتهم من الأحاديث النبوية.

وقد استدل الشيعة بأحاديث كثيرة ثبت لدى علماء الحديث عدم صحة نسبتها للرسول ﷺ ومن ثم فهي لا تمثل حجة يمكن مناقشاتها لانهيار أساسها الذي بنيت عليه وهي كونها حديث نبوي بل لا تعدو صيغ موضوعة لتحقيق أغراض واضعيها ومن تبناها وسنقتصر على إيراد الأحاديث الصحيحة نسبتها للرسول ﷺ فهذه تمثل حجة يمكن الاعتماد عليها إلا أنه كما سيبين عما قليل الخلاف حول دلالة هذه الأحاديث فالشيعة يذهبون إلى أنها تدل على ولاية علي وأهل السنة يرون غير ذلك .

١ ـ قال ﷺ: (من كنت مولاه فعلي مولاه)(٣) وقد استدل الشيعة بكلمة مولى وقالوا إنها تعني الإمام أي الحاكم وقد أثبت هذا الحديث الصحيح أنها أي الإمامة لعلي بن أبي طالب بعد موت الرسول ﷺ ويرد عليهم بأن هذه الكلمة (مولى) لا تعنى بالضرورة الإمام أي الحاكم فهي موضوعة في اللغة العربية لمعاني عدة (المولى الولي وهما واحد في كلام العرب ومنه قول الرسول ﷺ أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها ورواه بعضهم بغير إذن وليها لأنها بمعنى واحد والمولى في الدين هو الولي،

---

(١) سورة التوبة، من الآية: ٧١.

(٢) سورة المائدة، آية: ٥٦.

(٣) أخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، (حديث ٣٧١٣) وأحمد، المسند، المرجع السابق، ١/ ٨٤ ومواضع كثيرة عن غير واحد من الصحابة .

وذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾(١) أي لا ولي لهم.

والموالي العصبة ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى﴾(٢).

والمولى الحليف

والمولى المعتق

والمولى الناصر: ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾(٣) ومنه قوله ﷺ: (من تولاني فليتول علياً)(٤) معناه من نصره - أي نصر الرسول (ﷺ) - فينصره - فلينصر علياً.

والمولى: الولي الذي يلي عليك أمرك.

والمولى: الذي يسلم على يديك ويواليك.

وقوله ﷺ: (اللهم والِ من والاه أي أحب من أحبه وانصر من نصره)(٥).

وقال الباقلاني في رده على استشهاد الشيعة بحديث (من كنت مولاه فعلي مولاه): «أنه يحتمل أمرين أحدهما من كنت ناصره في دينه وحامياً عنه بظاهري وباطني وسري وعلانيتي فعلى ناصره على هذا السبيل، فتكون فائدة ذلك الإخبار

---

(١) سورة محمد الآية: ١١ .

(٢) سورة مريم من الآية: ٥.

(٣) سورة التحريم، من الآية: ٤ .

(٤) هذا معنى الحديث السابق.

(٥) أخرجه ابن ماجة، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، المقدمة، باب فضل علي بن أبي طالب، جـ١ ص ٤٣ رقم (١١٦).

عن أن باطن علي وظاهره في نصرة الدين سواء، والقطع على سريرته وعلو رتبته، وليس يعتقد ذلك ناصر للمؤمنين بظاهره لأنه قد ينصر الناصر بظاهره طلب النفاق والسمعة وابتغاء الرفد ومتاع الدنيا........

والثاني: ويحتمل أن يكون المراد بقوله ﷺ: (فمن كنت مولاه فعلي مولاه) أي من كنت محبوبا عنده ووليا له على ظاهري وباطني، فعلي مولاه، أي أن ولاء ومحبته من ظاهرة وباطنه واجب، كما أن ولائي ومحبتي على هذا السبيل واجب، فيكون أوجبت موالاته على ظاهره وباطنه، ولسنا نوالى كل من ظهر منه الإيمان على هذا السبيل بل إنما نواليهم في الظاهر دون الباطن»[١].

قال ابن حجر الهيثمي: (إن الشيعة قد اتفقوا على اعتبار التواتر فيما يستدل به على الإمامة، وقد علم نفيه لما مر من الخلاف في صحة هذا الحديث بل الطاعنون في صحته جماعة من أئمة الحديث وعدوله المرجوع إليهم فيه كأبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهم، فهذا الحديث مع كونه خبر آحاد فمختلف في صحته، فكيف ساغ لهم أن يخالفوا ما اتفق عليه من اشتراط التواتر في أحاديث الإمامة ويحتجون بذلك)[٢].

٢ ـ لما خرج رسول الله ﷺ إلى تبوك أبقى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أميراً على المدينة فهاج أهل النفاق وزعموا أنه أبغضه يقول سعد بن أبي وقاص ـ راوي

(١) أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ص ٤٥٤.

(٢) أحمد بن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١٩٦٥ ص٤٨.

الحديث ـ أن علياً لحق بالنبي بعد أن استخلفه وقال له: (أتتركني مع الأخلاف)؟ فأجابه الرسول بقوله (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه ليس نبي بعدي)؟[1]

فالشيعة يذهبون إلى الاستدلال بهذا الحديث بكونه نصّاً آخر من النبي ﷺ على إمامة علي رضي الله عنه وقد رد شبهتهم هذه أيضا أبو بكر الباقلاني فقال: إن معنى الحديث (أي أني لم أخلفك في المدينة بغضاً مني كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون في بني إسرائيل لما توجه لكلام ربه بغضاً ومقتاً)[2].

وأضاف أي الباقلاني (مما يدل على أن هذا المعنى هو الذي قصده بقوله ﷺ. علماً بأنه كان لهارون من موسى منازل :

منها أنه كان أخاه .

ومنها أنه كان شريكا له في النبوة .

ومنها أنه خلفه في قومه لما توجه لكلام ربه .

وليس منها أنه خلفه بعد موته، لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة و إنما خلف موسى بعد موته يوشع بن نون، فلا يجوز أن يكون النبي ﷺ عني بقوله أنت مني بمنزلة هارون من موسى، أي أنك أخي لأبي وأمي، ولأنك تخلفني بعد موتي لأن هذه منزلة لم تكن لهارون من موسى، فثبت أنه أراد إنك خليفتي على أهلي وعلى

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، حديث رقم (٣٧٠٦) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) أبو بكر الباقلاني، المرجع السابق، ص ٤٥٨ .

المدينة عند توجهي إلى هذه الغزوة، كما خلف موسى أخوه هارون في قومه عندما توجه لكلام ربه[١].

ورد أيضاً ابن حزم الظاهري على الشيعة فقال: (وهذا حديث أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) لا يوجد له فضلاً على من سواه ولا استحقاق الإمامة بعده عليه الصلاة والسلام لأن هارون لم يل أمر بني إسرائيل بعد موسى عليهما السلام وإنما ولي الأمر بعد موسى عليه السلام يوشع بن نون. كما ولي الأمر بعد رسول الله ﷺ صاحبه في الغار)[٢].

٣ ـ واستدل الشيعة أيضاً على دعواهم بوجود نص من الرسول على إمامة علي بأحاديث صحيحة لكنها لا تدل من قريب أو بعيد على إمامة علي رضي الله عنه ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ عندما استعصى أحد الحصون في خيبر على المسلمين: (لأبعثن رجلاً لا يخذله الله أبداً، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله) فاستشرف لها من استشرف فقال: أين علي؟ فجاء وهو أرمد لا يكاد يبصر، فنفث في عينيه، ثم هز الراية ثلاثة فأعطاها إياه)[٣]. كما أن الرسول ﷺ لما أمره الله بالهجرة إلى يثرب أبقى علياً لينام في فراشه.[٤]

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥٨.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، جـ٤ ص ٩٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، (رقم ٤٢١٠) من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه ولفظه: لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله» الحديث.

(٤) انظر: السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن أبي الحسن الخثعمي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، دار الفكر، بيروت، ط١٩٨٩م، جـ٢ ص ٢٢٢.

وأن رسول الله ﷺ أخذ ثوبه فوضعه على علي وفاطمة وحسن وحسين وقال: إنما يريد الله أن يذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً[١].

وقد أمر رسول الله ﷺ علياً أن يبلغ يوم الحج الأكبر مطلع سورة التوبة وأبو بكر الأمير العام[٢]. فهذه الأحاديث والوقائع قد ثبت صحة نسبتها للرسول ﷺ والشيعة يتخذون منها شاهداً ودليلاً على دعواهم من أنها تفيد النص على إمامة علي رضي الله عنه. والحق أنها جميعاً كما يظهر من منطوق الأحاديث والأحداث لا تفيد إيجاب الإمامة لعلي رضي الله عنه.

وقد نفى علي رضي الله عنه في أقواله وأفعاله ما حاول الشيعة إثباته له كما نفى آل بيت رسول الله رضي الله عنهم دعوى النص.

وفيما يلي نصوص مختارة مروية عنهم رضي الله عنهم: أخرج الأمام أحمد[٣] عن علي رضي الله عنه: (أنه قال يوم الجمل: لم يعهد إلينا رسول الله ﷺ عهداً نأخذ به في الإمارة ولكن شيئاً رأيناه من قبل أنفسنا).

وروى الإمام أحمد بن حنبل أيضاً بإسناد صحيح عن عبد الله بن سبع قال (خطبنا علي قال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة لتخضبن هذه من هذه، قال: قال الناس: فأعلمنا من هو والله لنبرنّ عترته قال: أنشدكم الله أن يقتل غير قاتلي قالوا: إن كنت علمت استخلف إذن، قال: لا ولكن أكلكم إلى ما وكلكم

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، مرجع سابق، كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة الأحزاب، حديث (٣٢٠٥) عن عمر بن أبي سلمة.

(٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق، جـ٦ ص ٣٠٤.

(٣) أخرجه أحمد، المسند، مرجع سابق، جـ١ ص ١١٤ رقم (٩٢١).

إليه رسول الله ﷺ)[١] وهذا يدل صراحة على أن علياً رضي الله عنه لم يكن يدّعي عهداً من رسول الله ﷺ له بالإمامة ويدل أيضاً صراحة أن علياً رضي الله عنه لم يوصِ بالإمامة لأحد من بنيه من بعده خلافا لمذهب الشيعة.

وأخرج الإمام أحمد في مسنده بإسناد صحيح عن كعب بن مالك أن ابن عباس أخبره: (أن علياً بن أبي طالب خرج من عند رسول الله ﷺ في وجعه الذي توفى فيه فقال الناس: يا أبا حسن كيف أصبح رسول الله ﷺ؟ فقال : أصبح بحمد الله بارئاً .

قال ابن عباس: فأخذ بيده عباس بن عبد المطلب فقال: ألا ترى أنت والله؟ أن رسول الله ﷺ سيتوفى في وجعه هذا، إني أعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت؟ فاذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر ؟ فإن كان فينا علمنا ذلك؟ وإن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا، فقال علي: والله لئن سألناها رسول الله ﷺ فمنعنا لا يعطيناها الناس أبداً، فوالله لا أساله أبداً)[٢].

روى البخاري عن الأسود قال: (ذكروا عند عائشة أن علياً رضي الله عنهما كان وصياً فقالت: متى أوصى إليه وقد كنت مسندته إلى صدري ـ أو قال: حجري ـ فدعا بالطست. فقد انخنث في حجري فما شعرت أنه قد مات، فمتى أوصى إليه)[٣].

ونقف عند الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي أبي طالب رضي الله عنه وهو الذي تنتسب إليه فرقة الزيدية من الشيعة وقد بسط رأيه في سبب اختيار المسلمين

---

(١) المسند، المرجع السابق، جـ١ ص١٥٦ رقم الحديث (١٣٣٩).

(٢) المسند، المرجع السابق، جـ٤ ص١١٦ رقم الحديث (٣٧٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الوصايا، باب الوصايا، جـ٤ ص٣٧، رقم (٢٧٤١) .

أبا بكر وعدم اختيارهم لعلي بن أبي طالب فقال: (كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً وسيف أمير المؤمنين علي عليه السلام من دماء المشركين من قريش لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، وتنقاد له الرقاب كل الانقياد وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن من عرفوه باللين والتودد، والتقدم بالسن والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ، ألا ترى إنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظاً غليظاً فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر لشدة وصلابة وغلظ له في الدين، وفظاظة على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر رضي الله عنه)[١].

فالإمام زيد كما يبين من قوله المتقدم لم يقل بوجود نص على إمامه علي رضي الله عنهما ولكنه يرى أنه أفضل الصحابة فحسب وهو يذهب في تبرير اختيار المسلمين لأبي بكر بأن مصلحة المسلمين اقتضت ذلك لأسباب عددها ولم ينل من اختيارهم هذا بالنعي عليهم بمخالفتهم لنص جلي أو خفي عن رسول الله ﷺ، بل العكس يلتمس لهم كل ما يؤيد سلامة اختيارهم لأبي بكر رضي الله عنه بذكره لمؤهلاته ومكانته من رسول الله.

وقبل أن نغادر دعوى الشيعة الأمامية بوجود نص من الشارع كطريق وحيد لاختيار الرئاسة العامة للدولة نبدي الملاحظات التالية: ـ

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، جـ١ ص٣٠٨، ٣٠٩ .

الملاحظة الأولى : لقد ثبت مما تقدم من تفنيد دعوى النص أنه لا صحة لهذه الدعوى لأن كل الأدلة التي اشتهروا في الاعتماد عليها لا تخرج عن:

إما نصوص من أحاديث نبوية لم تثبت صحتها ومن ثم لا تعتبر حجة تستحق المناقشة وإما نصوص قرآنية فسروها على نحو غير معقول ولا مقبول.

ولا يوافقهم على مذهبهم هذا علماء التفسير من أهل السنة والجماعة.

وإما نصوص من أحاديث وحوادث صحيحة في نسبتها للرسول ﷺ وهذه أيضاً اتجهوا في تأويلهم لها على نحو يؤدي غرضهم من إثبات النص على إمامة علي رضي الله عنه في الوقت الذي يرى علماء أهل السنة والجماعة وعلماء لغة الضاد أن هذه الأحاديث والأحداث رغم صحتها إلا أنها لا تدل ولا تفيد النص على إمامة علي وما هي إلا مبينة ومثبتة لفضائل ومناقب علي رضي الله عنه وأن هناك أحاديث أخرى وأحداث غيرها ثبتت صحتها عن النبي ﷺ لغير علي من أصحابه كالشيخين أبي بكر وعمر فأبو بكر صاحبه في الغار ونائبه في إمامة الصلاة بالمسلمين في مرضه ﷺ وذكره الرسول ﷺ مبيناً فضله في أكثر من حديث وكذلك عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وعثمان بن عفان وغيرهم ممن تحدث عليه الصلاة والسلام عن فضلهم ومكانتهم في الإسلام. إلا أنه من غير المستساغ أن يحمل ذلك على أنه نص من الرسول على ولايتهم لأمر المسلمين من بعده.

الملاحظة الثانية : أنه قد ثبتت نصوص تقدم ذكرها من أقوال علي بن أبي طالب وعائشة أم المؤمنين وابن عباس والإمام زيد وجميع هؤلاء من عترة رسول الله وأهل بيته ﷺ تنفي وجود نص من الرسول ﷺ على إمامة علي أو غيره وإن الإمام

علي بن أبي طالب رضي الله عنه نفسه لم يستخلف من بعده ابنه ولا غيره فقد دخل عليه المسلمون وهو مصاب من ضربة عبد الرحمن ابن ملجم وفي مرضه الذي توفي فيه عليه الصلاة السلام فقالوا: يا أمير المؤمنين أرأيت إن فقدناك ـ ولا نفقدك ـ أنبايع الحسن؟ قال: لا آمركم ولا أنهاكم، وأنتم أبصر. فقال له رجل من القوم: ألا تعهد يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، ولكن أتركهم كما تركهم رسول الله ﷺ[1].

ثم إن علي رضي الله عنه قد بايع أبا بكر وعمر وعثمان وأبلى في عهودهم البلاء الحسن في الإسلام، وعلي من هو؟ إنه الشجاع المشهود له بالتقى من خير شاهد من البشر وهو الرسول ﷺ هل يعقل أن يستنكف من الصدع بالحق إن كان له علم بنص على إمامته؟ وهل مثله من يعمل بالتقية؟ ثم هل يظن على جيل الصحابة ـ وهم الذين حملوا أرواحهم على أكفهم في سبيل الله وأقاموا الدين مع الرسول ونافحوا ونزل يشهد لهم القرآن في مواضع عدة ـ هل يعقل من جيل كهذا أن يتواطأ على عدم العمل بنص من الله ورسوله إن كان هذا النص موجوداً فعلاً؟ فإن لم يكن موجوداً في عصرهم وقد قامت الأدلة على عدم وجوده فكيف وجد من بعده؟ أن لم يكن هذا إلا اختلاق.

الملاحظة الثالثة والأخيرة : إذا كان منشأ الخلاف بين القائلين بالنص على إمامة على وبين القائلين بأن الاختيار هو الطريق للإمامة أن الأولين (الشيعة) يعتقدون بوجود هذا النص وأن الآخرين (السنة والجماعة) لم يثبت عندهم النص إلا أن هذا الخلاف لم يقتصر على أحقية علي بالإمامة وعدم أحقية أبي بكر لها فلو أن الخلاف وقف عند هذا الحد لانتهى بانتهاء حياة الشخصين رضي الله عنهما، فقد قدم كل

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، طبعة المطبعة البهية بمصر، ط سنة ١٣٤٦ هـ ص ٤٢ .

منهما على ربه بما عمل إلا أننا نلحظ بقاء هذا الاختلاف إلى يوم الناس هذا وبالرغم من مرور أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان على وفاة الإمام علي الذي نشا المذهب بالتشيع له فما هو جوهر هذا الخلاف إذا وحقيقته؟ للإجابة على هذا السؤال يمكننا القول بأن الشيعة ينظرون إلى الإمامة نظرة مقدسة ورتبوا على ذلك أن من يلي منصب الإمامة يكون اصطفاؤه من الله لا في اختيار البشر ومتى كان الإمام مصطفى من الله كان إذا معصوماً ومتى كان كذلك كانت طاعته مطلقة ومن ثم تحرم مقاومته أو الخروج عليه. إن هذا البعد في نظرية الشيعة هو الذي جعلها حية ومستمرة من الناحية النظرية فقط [1] فلو أن هذه الفرقة اقتصر خلافها مع أهل السنة والجماعة على أحقية علي رضي الله عنه بالإمامة على أبي بكر لانتهت أفكارها ونظرياتها بموت من تدعو إليه وموت ذريته، وما كان لها أن تبقى على مر العصور.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم لم ينكروا فضل علي ولم يغمطوا حق أبي بكر في

(١) لأنه من الناحية العملية الإمام في عقيدة الشيعة الإمامية لا يزال مختفياً عن الأنظار فآخر أئمتهم كان محمد بن حسن العسكري ويلقبونه بالمهدي المنتظر وقد اختفى منذ القرن الثالث الهجري ٢٦١ هـ) في سرداب بالحلة من سمراء في العراق وغاب هناك مع أمه وهو يخرج آخر الزمان فيملأ الأرض باعتقادهم عدلا كما ملئت ظلما وفي هذا يقول الطوسي في كتابه الشافي يوم الحشر في شرح باب الحادي عشر وهو من أهم كتب الشيعة المعتمدة يقول ص ٥٧ تحت عنوان: في إمام العصر عجل الله فرجه (فائدة الإمام الثاني عشر حي، موجود من حين ولادته سنة ستة وخمسين ومئتين، إلى آخر زمان التكليف، لأن كل زمان لابد فيه من إمام معصوم لعموم الأدلة وغيره ليس بمعصوم فيكون هو الإمام... وأما سبب اختفائه فإما لمصلحة أستأثر الله بعلمها أو لكثرة العدد وقلة الناصر) ذكره د. ظافر القاسم نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي دار النفائس بيروت ص ٢٩٨ والشيعة انتهوا من الناحية العملية والواقعية إلى ما انتهى إليه مذهب أهل السنة وأن دستور جمهورية إيران الإسلامية وهي دولة شيعية ذات المذهب الجعفري ينص على اختيار رئيس الجمهورية بالانتخاب وقد انتخب فعلاً أول رئيس لها وهو الحسن بنى الصدر. في ٢٥ يناير سنة ١٩٨٠ د. رفعت سيد أحمد ـ وصية الخميني ط ١ ـ الدار الشرقية ص ٢٢ . .

الخلافة وقد اختاره المسلمون لما ثبت عندهم بطلان صحة النص على إمامة كائن من كان.

وهؤلاء لا ينظرون إلى سلطة الحكم نظرة مقدسة بل هي مهام منوط أداؤها بالاختيار لمن يصلح لها وهذا قد يصيب فيعينوه عليها أو قد يخطئ فيقومونه فلا طاعة عندهم مطلقة للحاكم بل طاعتهم له بقدر طاعته للشريعة التي جاءت من الله ورسوله.

تلكم هي حقيقة الخلاف بين المذهبين الشيعي والسني وقد تجاوز مجرد الخلاف على أيهما أحق بالخلافة أبي بكر أم علي رضي الله عنهما.

ثانياً

القول بالنص على خلافة أبي بكر

أ ـ ذهب بعض علماء أهل السنة إلى القول بأن النبي ﷺ قد نص على إمامة أبي بكر رضي الله عنه نصاً خفيّاً ودليلهم على ذلك هو تقديمه ﷺ إيّاه في إمامه الصلاة في مرضه الذي توفى فيه فهذا هو النص الخفي الذي يعتمدون عليه والقائلون بهذا هم الحسن البصري وأحمد بن حنبل في إحدى روايتين عنه ذكرهما عنه القاضي أبو يعلى وغيره وذهب إلى القول بالنص الخفي من النبي ﷺ على خلافة أبي بكر البهيسية من الخوارج[1] وجماعة من أصحاب الحديث، وبكر ابن أخت عبد الواحد[2].

ب ـ كما ذهب بعض أصحاب الحديث أن رسول الله ﷺ قد نص على خلافة أبي بكر بنص جلي وليس خفياً كالقول السابق ذكره واستدلوا على دعواهم هذه بالأحاديث الآتية:

١ ـ فقد روى البخاري ومسلم (عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أن امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئاً فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله، أرأيت إن جئت فلم أجدك، قال أبي: كأنها تعني الموت، قال: فإن لم تجديني فأتي أبا بكر)[3].

---

(١) والبهيسية هم أصحاب أبي بهيس الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن ضبيعه، وقد كان الحجاج طلبه أيام الوليد فهرب إلى المدينة فطلبه بها عثمان بن جبان المزني، فظفر به وحبسه وكان يسامره إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله، ففعل به ذلك. ذكر ذلك الشهرستاني في مؤلفه الملل والنحل بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم المرجع السابق جـ١ ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) ابن تيميه منهاج السنة المرجع السابق المطبعة الكبرى الأميرية ط ١٣٢١هـ. جـ١ ص ١٣٤

(٣) البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم (٧٢٢٠)، ومسلم في =

٢ ـ وأسند البخاري عن أبي هريرة قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: بينما أنا نائم، رأيتني على قليب[١] عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذنوباً أو ذنوبين وفي نزعة ضعف، والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غرباً[٢] فأخذها ابن الخطاب، فلم أر عبقرياً[٣] من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن[٤])[٥].

٣ ـ وروى مسلم في صحيحه عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: (قال رسول الله ﷺ في مرضه: ادعي لي أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً: فإني أخاف أن يتمنى متمنٍ ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر)[٦].

مناقشة الأدلة

الحق أن الأحاديث المذكورة سواء منها الخفي أو الجلي منها لا تقطع صراحة على استخلاف رسول الله ﷺ لأبي بكر فهي غير قطعية الدلالة فأمر رسول الله بأن يؤم القوم في الصلاة أبو بكر أثناء مرضه لا تتعدى إمامة الصلاة إلى القيام مقام

= صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكر الصديق، رقم (٢٣٨٦).

(١) القليب: البئر.

(٢) استحالت غرباً أي: أصبحت دلواً كبيراً كناية عن قوة أخذه وعمله. الغرب: الدلو الكبير أكبر من الذنوب.

(٣) العبقري: كل شيء يبلغ النهاية.

(٤) العطن: مناخ الإبل. أي: أن الناس رووا وسقوا إبلهم وأقاموا على الماء.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب التعبير، باب نزع الذنوب والذنوبين من البئر بضعف، رقم (٧٠٢١)، ومسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر رضي الله عنه، رقم (٢٣٩٢).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم (٢٣٨٧).

الرسول في الرياسة العامة للمسلمين لكنها تنبئ بفضل أبي بكر وأفضليته على غيره في قيادة المسلمين ومتابعتهم له وتحبيذ الرسول لولايته والفرق شاسع بين الأمر الصريح بإمامة الصلاة وهو ما يعنيه الحديث (مروا أبا بكر فليصل بالناس) وبين حمل هذا الحديث على معنى أبو بكر إمامكم ورئيسكم بعدي.

وكذلك قوله ﷺ للمرأة التي سألته: (إن لم تجديني فأتي أبا بكر) لا يتضمن أمراً صريحاً بإمامة أبي بكر.

وأما حديث القليب فواضح أن رؤيا الرسول وهي رؤيا صادقة تتضمن الإخبار عما سيكون وقد تحققت رؤيته ﷺ بتولي أبي بكر ومن بعده عمر رضي الله عنهما ولكن توليتهما تمت بمبايعة المسلمين وليس بنص من رسول الله ﷺ.

وأما حديث: (ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر) فهو يتضمن إخباراً عما سيكون من شأن اختيار المسلمين لأبي بكر لأن الله يرد ذلك. فالكتاب الذي كاد يوشك رسول الله أن يعهد به لأبي بكر لم يحصل ولو حصل مثل هذا العهد لما اختلف المسلمون يوم السقيفة على الأحق بالخلافة. ولكفاهم نص الرسول مؤونة الخلاف ولم يكن يسعهم إلا العمل به لكنه لم يثبت نص من الله أو رسوله على خلافة أبي بكر أو غيره ومن أجل ذلك اختلفوا وتبادلوا الرأي فيمن يكون خليفة عليهم حتى اختاروا أبا بكر لما علموا من فضله وصحبته لرسول الله وتقواه ولو وجد نص على خلافة أبي بكر لما قال هو يوم السقيفة وهو يحاور الأنصار إذ قالوا: منا أمير ومنكم أمير (لا ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب داراً، وأعربهم أحساباً، فبايعوا عمر أو أبا عبيدة، فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا

إلى رسول الله ﷺ فأخذ عمر بيده فبايعه وبايعه الناس[١] فأبو بكر يرشح عمر وأبا عبيدة للخلافة فلو كان نص على خلافته لاحتج بهذا النص ولما رشحهما وعمر يرشح أبا بكر مبيناً أحقيته بولاية أمر المسلمين ولم يحتج بالنص من رسول الله بل بما يتصف به أبو بكر من خصال تجعله يفضل غيره في ولاية الأمر. ولو وجد نص لما قال عمر بن الخطاب عندما طلب بعض المسلمين منه أن يستخلف بعدما جرح (أن استخلف فقد استخلف من هو خير مني ـ يعني أبا بكر ـ وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني رسول الله ﷺ)[٢] ومثل ذلك قال الإمام علي عندما طلب البعض منه العهد لابنه الحسن[٣].

ويقول ابن تيمية (فخلافة أبي بكر دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها ورضي الله ورسول الله ﷺ له بها وانعقدت بمبايعة المسلمين له واختيارهم إياه اختياراً استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله)[٤].

والخلاصة أن أحاديث الرسول المتقدم ذكرها تدل على فضل أبي بكر وتتضمن إرشاد وتوجيه المسلمين إلى مناقبه ولأنه رضي الله عنه كذلك اختاره المسلمون خليفة عليهم.

---

(١) البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذاً خليلاً، رقم (٣٦٧٠).

(٢) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم (٧٢١٨) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب الاستخلاف وتركه رقم (١٨٢٣).

(٣) راجع ما سبق ص ١٤٣.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، المرجع السابق، جـ١ ص ١٣٩ وما بعدها.

المطلب الثاني
موقف الفقهاء من طريق العهد بالولاية والاستخلاف

أعرض للموضوع مبيناً الآتي :ـ

أولاً : تعريف العهد بالولاية والاستخلاف وشروطه.

ثانياً : أدلة مشروعيته.

ثالثاً : طبيعة عهد الولاية والاستخلاف.

أولاً
تعريف العهد بالولاية والاستخلاف وشروطه :ـ

تعريفه: عرفه القلقشندي فقال:ـ

هو أن يعهد الخليفة المستقر إلى غيره ممن استجمع شرائط الخلافة بالخلافة بعده فإذا مات العاهد انتقلت الخلافة بعد موته إلى المعهود إليه ولا يحتاج مع ذلك إلى تجديد بيعة من أهل الحل والعقد[1].

شروطه :ـ

هناك شروط يتعين تحققها في العاهد والمعهود له وبالعهد ذاته.

الشروط التي يتعين تحققها في العاهد :ـ

١ ـ أن يكون شاغلاً لمنصب الخلافة عند العهد بالولاية أي أن تكون ولايته

(١) القلقشندي، مآثر الأناقة في معالم الخلافة، مرجع سابق، جـ ١ ص ٤٨ .

نافذة وحالة، فإذا وقع الإمام في الأسر وأصبح ميؤساً من فكاكه لم يصح عهده بالولاية سواء كان مأسوراً عند المشركين أو عند أهل البغي الذين نصبوا لهم إماماً[١].

٢ ـ وكذا لا يصح لمن لم يصر بعد إماماً بأن كان معهوداً له بها ولكنه لم يتولّها بعد فمثلا (لو قال جعلته ولي عهد إذا أفضت الخلافة لي لم يجز لأنه في الحال ليس خليفة فلا يصح عهده بالولاية)[٢].

٣ ـ أن يبتغي العاهد من عهده مصلحة المسلمين، قال ابن حزم (ولم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة عند موته ولم يقصد بذلك هوى)[٣].

الشروط المعتبرة بالمعهود له:

١ ـ أن يكون وقت توليه العهد مستوفياً للشروط المرعية في متولي الخلافة وفي هذا قال الماوردي (فتعتبر شروط الإمام في المولى (بالعهد) من وقت العهد إليه فإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد إليه وبالغاً وعدلاً وقت توليته لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته)[٤].

٢ ـ أن يكون مستوفياً للشروط المرعية في متولي الخلافة وقت توليه الخلافة فلا يكفي توفر تلك الشروط بحقه عند توليه العهد له بل يجب استيفاؤه لها أيضاً عند

(١) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مطبعة الحلبي، ص ٦، ٧.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٩.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، جـ ٤ ص ١٦٧.

(٤) الماوردي، المرجع السابق، ص ٩.

توليه الخلافة فعلاً، وهذا الشرط مستفاد من القاعدة العامة المتفق عليها عند أهل السنة ومفادها أن تتوفر الشروط المتفق عليها في متولي الخلافة عند توليه لها[١].

٣ ـ أن تتوفر شروط الخلافة في المعهود له منذ العهد إليه بالولاية وحتى تاريخ تولي الخلافة فعلاً بموت الخليفة العاهد أو عزله، فإذا فقد المعهود إليه شرطاً أو أكثر من شروط الخلافة قبل أن يتولى الخلافة فعلاً انعزل من ولاية العهد وفي هذا قال أبو يعلى الحنبلي (وليس للإمام عزل من عهد إليه ما لم يتغير ـ حاله)[٢]، ومفهوم المخالفة لقول أبي يعلى أن له عزله إذا تغير حاله.

٤ ـ أن يكون المعهود إليه معلوم الحياة فإن كان غائباً مجهول الحياة لم يصح العهد إليه[٣].

٥ ـ والعهد إلى أصول العاهد أو فروعه محل اختلاف بين العلماء فأبي يعلى يرى جواز ذلك شريطة أن يكون المعهود إليه مستوفياً لشروط الخلافة فقد قال هذا الفقيه بجواز (أن يعهد ـ يقصد الخليفة القائم ـ إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود إليه على صفات الأئمة لأن الإمامة لا تنعقد بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين والتهمة تنتفي عنه)[٤].

ومن القائلين بالجواز أيضاً الماوردي وبرره بقوله (لأنه ـ يقصد الخليفة القائم ـ أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب ولم يجعل للتهمة طريقا على أمانته ولا سبيلاً على معارضته وصار فيها كعهده إلى غير ولده

(١) د. صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ نشر، ص ١٥٠ .

(٢) الماوردي، المرجع السابق، ص ٩، وأيضاً أبو يعلى، المرجع السابق، ص ٥ .

(٣) الماوردي، المرجع السابق، ص ٩ .

(٤) أبو يعلى، المرجع السابق، ص ٩ .

ووالده)[١].

ويرى آخرون عدم جواز انفراد الإمام القائم بالعهد بالولاية لولد أو والد له وقد نقل هذا الرأي الماوردي وذكر مبرر القائلين به فقال (لأن ذلك ـ يقصد العهد بالتولية للولد أو الوالد ـ تزكية له تجري مجرى الشهادة وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم وهو لا يجوز له أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه)[٢].

وفرق البعض بين العهد بالولاية للولد وبين العهد بالولاية للوالد فقالوا بعدم جواز الإنفراد بالأولى وجواز الانفراد بالأخرى وقالوا في تبرير ذلك أن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد وكذلك كان ما يقتنيه المرء في الأغلب مذخوراً لولده دون والده، أما العهد لغير أولئك كالأخ وسائر الأقارب فكعهده للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها[٣]

الشروط المعتبرة في العهد:ـ

يتعين أن ينتج العهد أثره بانتهاء خلافة العاهد (وذلك حتى يكون منبرماً) بحسب عبارة الماوردي أي تاماً وصحيحاً فلو أن العاهد عهد إلى شخص ليتولى الخلافة بعد موت من أفضت إليه الخلافة من المعهود إليهم السابقين يعتبر لذلك الشخص باطلاً.[٤]

(١) الماوردي، المرجع السابق، ص ٨ .

(٢) الماوردي، المرجع السابق، ص ٨ .

(٣) الماوردي، المرجع السابق، ص ٨، ٩ .

(٤) أبو يعلى المرجع السابق، ص ١٣ .

ثانياً

أدلة شرعية العهد بالولاية

استدل الفقهاء القائلون بشرعية العهد بالولاية بحجتين هما: الإجماع والمصلحة

أ-الإجماع : -

ونقل الإجماع كثير من العلماء نذكر منهم:-

الماوردي بقوله: (وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه)[١]

وابن خلدون بقوله (وقد عرف ذلك الاستخلاف من الشرع بإجماع الأمة)[٢].

والنووي بقوله: (حاصله أن المسلمين أجمعوا على أن الخليفة يجوز له الاستخلاف)[٣]

وابن حزم بقوله: (ولم يختلفوا - أي الصحابة - في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام)[٤] وإمام الحرمين الجويني بقوله (وأصل تولية العهد ثابت قطعاً مستنداً إلى إجماع حملة الشريعة)[٥].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ١٠ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢١٠ .

(٣) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٥، ص ٢٠٥ .

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، جـ ٤ ص ١٦٧ .

(٥) الجويني، غياث الأمم من التياث الظلم، تحقيق: د. مصطفى حلمي وآخر، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ١٣٤.

وهناك سابقتان من عمل الصحابة رضوان الله عليهم يستند إليهما القول بتحقق الإجماع على شرعية العهد بالولاية وهما: ـ

١ ـ عهد الخليفة الراشد أبي بكر بالولاية إلى عمر بن الخطاب وقد رضي الصحابة بهذا العهد وأمضوه فكان ذلك إجماعاً من الصحابة بصحة الولاية بالعهد.

٢ ـ عهد الخليفة عمر بن الخطاب لستة من الصحابة ليختاروا واحداً من بينهم لتولي الخلافة من بعد موته على أن لا يكون هذا الواحد هو عبد الله بن عمر [(١)]. وأقر الصحابة بهذا العهد وأمضوه وفي هذا إجماع منهم على صحته[(٢)].

ب ـ المصلحة: ـ

يستدل على شرعية العهد بالولاية بأنه يحقق مصلحة الأمة ويدرأ عنها مفسدة الاختلاف والشقاق التي قد تعقب فراغ منصب الخلافة بموت الخليفة القائم فكثير ما يتخلل مرحلة اختيار خليفة جديد مثل ذلك فكانت ولاية العهد ذريعة إلى توقي ذلك جميعه وبه تتحقق المصلحة العامة للأمة وفي اعتبار المصلحة دليل على شرعية العهد بالولاية قال ابن حزم: (لما في هذا الوجه ـ يعني العهد بالولاية ـ من اتصال وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع)[(٣)].

---

(١) وهؤلاء الستة هم: علي بن أبي طالب، عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وطلحة، وسعد، وعبد الرحمن ابن عوف، وجعل ابنه عبد الله شاهداً، وبرر الخليفة عمر اختياره لهؤلاء دون غيرهم بقوله (ما أحد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر أو الرهط ـ الذين توفى الرسول ﷺ وهو عنهم راض) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، جـ٧ ص ٦١.

(٢) الماوردي الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ المرجع السابق، جـ ٤ ص ١٦٩ .

وابن خلدون أيضاً قال باعتبار المصلحة من أدلة شرعية العهد بالولاية فذكر (قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها مصلحة، وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليهم والأمين عليهم، ينظر لهم ذلك في حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان يتولاها)[١].

ثالثاً

طبيعة عهد الولاية

في حالة عهد الخليفة القائم بالولاية من بعده لآخر فما طبيعة هذا العهد هل هو عقد أم مجرد ترشيح ووصية. ذلك أنه على ضوء التكييف المعطى للعهد تتحدد قوة إلزامه للأمة.

ذهب بعض العلماء إلى القول بأن العهد بالولاية عقد تنعقد به الخلافة من غير توقف على رضا المسلمين وعلل الماوردي لهذا الرأي بقوله (لأن الإمام ـ يعني العاهد ـ أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ) وأيضاً (أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم)[٢]

وذهب رأي آخر إلى القول بأن عهد الإمامة ليس عقداً تنعقد به الخلافة وساق أبو يعلى الحجة في ذلك بقوله (أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد ـ العاهد والمعهود له ـ وهذا غير جائز) وانتهى هذا الفقيه إلى تكييف العهد بالإمامة بأنه في حكم الوصية[٣].

(١) ابن خلدون المقدمة المرجع السابق ص ٢١٠. (٢) الماوردي الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٨.
(٣) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٩.

والرأي عندي أن العهد بالولاية يعتبر عقدا تنعقد به الرياسة العامة للمسلمين إذا اقترن بالبيعة الحرة الخاصة (بيعة أهل الحل والعقد) والبيعة العامة، سواء تحققتا في حياة الإمام العاهد أو بعد زوال إمامته فتاريخ انعقاد الرياسة (الإمامة) للمعهود له هو تاريخ تحقق البيعة الحرة من الخاصة والعامة. أما لو انفرد الإمام القائم بالعهد بالولاية من غير اقتران البيعة الحرة من الخاصة والعامة فالعهد عندئذٍ مجرد وصية أو ترشيح إن شاء المسلمون أمضوها وإن شاءوا ردوها.

والدليل على صحة ما ذهبت إليه ما يأتي :-

١ ـ أن عهد أبا بكر لعمر بالخلافة كان مقترناً بالبيعتين الخاصة والعامة بل أن الخليفة أبا بكر قد سبق أن شاور كبار الصحابة على مجرد الترشيح وقبل أن يكتب عهده بالخلافة لعمر أورد ابن الجوزي خبر هذا العهد فقال (لما ثقل أبو بكر واستبان له من نفسه جمع الناس فقال: إنما نزل بي ما قد ترون، ولا أظنني إلا ميتاً لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي، فقاموا في ذلك فلم تستقم فرجعوا إليه فقالوا رأينا يا خليفة رسول الله رأيك قال: لعلكم تختلفون فقالوا: لا، قال: فعليكم عهد الله على الرضا؟ قالوا: نعم، قال فأمهلوني حتى أنظر لله ولدينه ولعباده فدعا أبو بكر عبد الرحمن بن عوف، ثم دعا عثمان بن عفان، وشاور بعدهما سعد بن زيد وأسيد بن خضير، وغيرهم من المهاجرين والأنصار)[1].

وبعد أن شاور أبو بكر هؤلاء النفر وغيرهم من المهاجرين والأنصار في العهد بالخلافة من بعده لعمر بن الخطاب وبعد أن أيدوا هذا العهد واثنوا خيراً على

(١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المرجع السابق، جـ١ ص ١٩، ٢٠ .

المعهود له دعا عثمان بن عفان وقال له اكتب (بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها، وعند أول عهده بالآخرة حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب أني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب واسمعوا له وأطيعوا، واني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً وإن بدل فلكل امرئ وما اكتسب والخير أردت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ثم أمر بالكتاب فختمه ثم أمر عثمان فخرج بالكتاب مختوما فبايع الناس ورضوا به، ثم دعا أبو بكر عمر خاليا فأوصاه بها أوصاه).[(١)]

مما سبق يبين أن عمر بن الخطاب لم يصر خليفة على المسلمين بمجرد عهد الخليفة أبي بكر له بل اقترن هذا العهد بالبيعة العامة، فضلا عن ذلك فإن الخليفة أبا بكر ما كان له أن يتصدى للعهد بالخلافة إلا بتفويض من المسلمين أو ممن يمثلهم من أهل الحل والعقد هذا ما تفصح عنه عبارة أبي بكر (فأمروا عليكم من أحببتم) ولما رجعوا إليه وفوضوه بالأمر لم يستبد به بل شاور كبار الصحابة وبعد أن رأى تزكيتهم لعمر بن الخطاب عهد إليه بالخلافة، مع كل هذه المراحل وبعدها أخذ عمر بن الخطاب البيعة العامة من المسلمين وبعد هذه البيعة صار خليفة.

وكذلك الشأن فيما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه فقد عهد لستة من الصحابة رضي الله عنهم لأن يختاروا واحداً منهم وجعل ابنه عبد الله شاهداً وقد تشاور هؤلاء الستة فيما بينهم وشاوروا الآخرين من كبار الصحابة من مهاجرين وأنصار واستقروا على اختيار عثمان بن عفان خليفة للمسلمين ولكنه لم يمارس الخلافة إلا

---

(١) السيوطي ـ تاريخ الخلفاء ـ تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد ط القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٨٢ .

بعد البيعة له بيعة عامة من جمهور المسلمين على تفاصيل تزخر بها كتب التاريخ.

فبالبيعة العامة صار كل من عمر وعثمان خليفة لدولة المسلمين وليس بالعهد وحده وقد ذهب إلى هذا كثير من العلماء نذكر منهم:ـ

أبو يعلى الحنبلي بقوله (لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين)[١].

وابن تيمية بقوله (وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً)[٢].

وعبد القادر عودة بقوله (تنعقد الإمامة من طريق واحد مشروع لا ثاني له وهو اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة وقبول الإمام أو الخليفة لمنصب الخلافة)[٣].

والدكتور محمد يوسف موسى بقوله (إن تولية الخليفة لا يمكن شرعاً وقانوناً أن يكون بمجرد عهد الخليفة القائم لأحد بعده حتى لو قبل منه هذا الأخير بل من رضاء الأمة بهذا العهد وبيعتها لمن صدر العهد إليه)[٤].

٢ ـ إضافة لما سبق فإنه من الثابت تاريخياً أن تولي منصب الرياسة في دولة الخلافة الإسلامية على امتداد التاريخ كان يتم من خلال البيعة صحيح أن هذه البيعة لم تكن حرة في كثير من الأزمنة إلا أن التمسك بأخذها بأي صورة يدل دلالة قاطعة

(١) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، المرجع السابق ص٩.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية طبعة المطبعة الكبرى الأميرية سنه ١٣٢١ هـ جـ١ ص ١٤٢.

(٣) عبد القادر عوده، الإسلام وأوضاعنا السياسية، المختار الإسلامي ـ ط ٣ ص ١٢٧.

(٤) د. محمد يوسف موسى ـ نظام الحكم في الإسلام ـ دار الفكر العربي، ص ١١٨.

على أنها الطريق الوحيد المشروع لتولي سلطة الحكم في الدولة الإسلامية، هذا هو الاعتقاد السائد عند المسلمين عامتهم وخاصتهم حكاماً ومحكومين ولا ينال من صحة هذا الاعتقاد المترسخ عبر القرون الانحراف في تطبيقه والحد من سريانه بقصره على الشكل دون الجوهر، وعليه فالعهد بالتولية وحده لا يعدو كونه ترشيحاً لا عقدا تنعقد به الولاية ما لم تقترن به بيعة حرة من جمهور المسلمين فعندئذ يكون عقدا تنعقد به الولاية العامة (الرياسة العامة).

٣ ـ إن هذا الذي نذهب إليه هو الذي يحقق مبدأ الشورى باعتباره قاعدة من قواعد الحكم في الإسلام. ذلك أن القول أن الحاكم بإرادة منفردة يستطيع تسليم السلطة لآخر بعد زواله عنها دون موافقة المسلمين فيه هدر لهذه القاعدة في أمر هام من أمور المسلمين إن لم يكن أهمها على الإطلاق وهو منصب رياسة الدولة.
وهذا عمر بن الخطاب يصرح بلزوم الشورى في اختيار من يلي أمر المسلمين ويذهب إلى القول باستحقاق من يتجاوز هذا المبدأ للقتل ففي صحيح البخاري عن ابن عباس قال عمر بن الخطاب: (فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرَّة أن يقتلا)[1].

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، مرجع سابق، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا، (رقم ٦٨٣٠) تغرّة: أي حذراً وكراهة.

المطلب الثالث

موقف الفقهاء من ولاية التغلب

يمكننا التمييز بين اتجاهين في الفقه الإسلامي بصدد مشروعية ولاية التغلب أو الاستيلاء على الخلافة أو رئاسة الدولة.

أولاً: الاتجاه الرافض لشرعية ولاية التغلب:-

فهذا الاتجاه يقرر عدم مشروعية هذه الوسيلة البتة كطريق للإمامة ويرتب على ذلك عدم مشروعية السلطة القائمة بوسيلة القهر والغلبة، ووجوب مناهضتها والقضاء عليها.

إذ أن الخلافة والإمامة إنما تكون بالتراضي بين الحاكم والمحكومين من خلال عقد البيعة، واغتصاب الإمامة بالغلبة والقهر ينفي عنها صفة التراضي هذه ومن ثم والحال هذه فإن مغتصب السلطة يطبق عليه حكم الغصب، وهو مقاومته لاسترداد المغصوب (الإمامة) من الغاصب وعودتها لصاحب الولاية بها والاختصاص وهي الأمة لتعهد بها لمن يحوز رضاها ببيعة حرة.

وهذا الاتجاه نجده عند الخوارج والمعتزلة وبعض علماء أهل السنة والجماعة، قال القلقشندي: (والقول الثاني: لا تنعقد إمامته لأنه لا تنعقد له الإمامة بالبيعة إلا باستكمال الشروط والمعتزلة ترفض حكم المتغلب وترفض إعطاءه أي شرعية مهما تكن الظروف)[1].

---

(١) مآثر الأناقة في معالم الخلافة المرجع السابق ص ٥٩ .

وقال القاضي الباقلاني: (فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنا نحن في دار قهر وغلبة)[١].

ويقول ابن حجر الهيتمي: (المتغلب فاسق معاقب لا يستحق أن يبشر ولا يؤمر بإحسان فيما تغلب عليه، بل إنما يستحق الزجر والمقت والإعلام بقبيح أعماله وفساد أحواله)[٢].

وقد رفض كثير من الصحابة رضوان الله عليهم خلافة الغلبة والقهر لما فرض عليهم عهد معاوية لابنه يزيد بالقوة فخرج عليه الحسين بن علي ومعه الكثير من الصحابة وأهل بيته، كما خرج على يزيد عبد الله بن الزبير يوم الحرة ومعه كثير من المهاجرين والأنصار، كما قال بهذا أيضا بعض التابعين كسعيد بن جبير وعطاء السلمي والحسن البصري وعبد الرحمن ابن أبي ليلى ومالك بن دينار[٣].

والإمام أبو حنيفة كان موقفه واضحاً من خلافة المنصور فرفضه تولي القضاء[٤]، ومساعدته علي بن الحسن في عزمه على الخروج على المنصور، فقد نقل الزمخشري عن أبي حنيفة أنه كان يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل المال إليه والخروج معه، فقالت له (أي لأبي حنيفة) امرأة أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد بن عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال: ليتني مكان ابنك، بل قال عن المنصور وأشياعه: (لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عد آجره لما فعلت)[٥].

---

(١) ابن عبد البر، التمهيد، المرجع السابق ص ١٧٤ .

(٢) الصواعق المحرقة، المرجع السابق، ص ٦.

(٣) ابن حزم الأندلسي ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل المرجع السابق ج ٤ ص١٧٢.

(٤) محمد عبده ـ تفسير القرآن الحكيم، ط١ ـ مطبعة المنار مصر ـ ج١ ص ٤٥٧ .

(٥) الزمخشري، تفسير الكشاف ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط سنه ١٩٧٢ ج١ ص٩٣ ـ.

ويروى عن الإمام مالك أنه كان يفتي في زمن المنصور: (ليس على مستكره يمين) ويقصد أن بيعة المنصور لا تصح لأنها كانت عن إكراه، وفطن إلى ذلك المنصور، وأن مالكاً يتواطأ مع الذين خرجوا مع النفس الزكية متذرعين بفتيا مالك تلك فكان من المنصور ما كان[1].

رفض أحمد بن حنبل تولي القضاء لما عرض عليه في زمن الأمين فيه دلالة على موقفه الرافض لشرعية ولاية الغلبة والقهر[2].

ثانياً: الاتجاه المؤيد بشروط شرعية ولاية التغلب:.

أما الاتجاه الثاني في الفقه الإسلامي فإنه يقرر بشروط شرعية السلطة المنبثقة عن طريق الغلبة والقهر.

وهذا الاتجاه يتعامل مع طريقة الاستيلاء والتغلب بواقعية أكثر من الاتجاه السابق الذي يغلب عليه التمسك بأمثل الطرق وأحسنها ولا يرى دونها طريقاً مشروعاً.

ومن القائلين بهذا الاتجاه (الثاني) الإمام أحمد بن حنبل وقد نقل ذلك وبينه القاضي أبو يعلى إذ يقول: (قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه في رسالة عيدروس بن مالك العطار من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماماً عادلاً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين قوله من غلبهم بالسيف يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد

(١) ابن كثير ـ البداية والنهاية، مطبعه السعادة، ج١٠ ص٨٤.
(٢) ابن الجوزي ـ مناقب الإمام أحمد بن حنبل ـ مكتبه الخانجي، بمصر، ط ١ سنه ١٩٧٩ ص ٣٣٩ .

ذلك صار الخليفة ولم يرد (أي أحمد بن حنبل) أن يصير بنفس الغلبة)[١] .

فالإمام أحمد بن حنبل حسبما تأول له أبو يعلى الفراء يشترط أن توجه الغلبة إلى نظرائه أي من طالبي السلطان ولا تكون الغلبة على الأمة بل يلزم رضاها بالبيعة وبها يكون إماما لا بمجرد أن يغلب طالب السلطان من ينازعه ذات المطلب من نظرائه وهذا التأويل هو الذي يتسق مع رفضه أي أحمد بن حنبل تولي القضاء الذي أشرت إليه من قبل .

وقال الإمام النووي (أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإن مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته لينتظم عمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان أصحهما انعقادها لما ذكر، وإن كان عاصياً بفعله)[٢] .

فالحالة التي يرى فيها الإمام النووي مشروعية ولاية التغلب هي خلو منصب الإمامة من الإمام بسبب موت من كان يشغلها كما يتضح من قوله (فإن مات الإمام) فهذا قيد والقيد الآخر أن يكون من شأنها أي ولاية التغلب تحقيق مصلحة الإسلام والمسلمين وهو ما عبر عنه بقوله (لينتظم شمل المسلمين).

وجاء في مغني المحتاج (وثالثها باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتبرة في الإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام لينتظم شمل المسلمين، أما الاستيلاء على الحي فإن كان الحي متغلبا انعقدت إمامة المتغلب عليه،

---

(١) القاضي أبو يعلى الفراء ـ كتاب الإمامة (ضمن المعتمد في أصول الدين) النسخة الفريدة بالظاهرية بدمشق ص ٨٧ـ١٠٦ .

(٢) النووي، روضة الطالبين، جـ ١٠ ص ٤٦ .

وإن كان إماماً ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه)[١].

فالاعتراف هنا بشرعية المتغلب متوقف على ثلاث شروط :

الأول : أن يكون المتغلب مستوفياً للشروط المعتبرة في الإمامة.

الثاني : أن يحقق المتغلب مصلحة الإسلام والمسلمين باجتماع شملهم وتوحد كلمتهم. الثالث :أن يكون منصب الإمامة شاغراً بموت شاغله، فلا تعد إمامة المتغلب مشروعة إذا كانت على إمام حي انعقدت إمامته ببيعة أو عهد، أما إذا كان الاستيلاء والغلبة على إمام متغلب أي لم تثبت إمامته ببيعة أو عهد فإن المتغلب عليه تعتبر إمامته مشروعة إذا تحقق الشرطين السابقين.

وذهب الإمام ابن تيمية إلى القول فمتى صار (أي المتغلب) قادراً على سياستهم إما بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله[٢] .

تلك هي بعض أقوال مختارة لمن يرى من العلماء المسلمين مشروعية ولاية الاستيلاء والغلبة بشروط اشترطوها.

والذي نراه بهذا الصدد أن القائلين بشرعية ولاية الاستيلاء لم يخرجوها كطريقة قائمة بذاتها ومستقلة من طرق الإمامة وإنما باعتبارها استثناء على الأصل والقاعدة التي هي الاختيار بالبيعة الحرة من الأمة. فهي حالة من حالات الضرورة وللضرورة أحكامها، ويمكننا التدليل على استنتاجنا هذا من استقراء ما وضعوه من قيود على الاعتراف بولاية الاستيلاء وما كانوا يهدفون إليه من هذا الاعتراف من

---

(١) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤ ص ١٢١ . .

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، جـ١ ص ١٤٢ .

انتظام أمر المسلمين والحفاظ على دار الإسلام وهي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، فاستمرار العمل بأحكام الإسلام وشريعته في دار الإسلام كان هو الهدف الأول من الاعتراف بحكومة الاستيلاء أو حكومة الواقع حسب التعبير الحديث. فهؤلاء النفر من العلماء ما كانوا يعترفون بولاية الاستيلاء أيما اتفق، بل بتلك الولاية التي وإن لم تنبعث عن طريق البيعة إلا أنها قائمة على حفظ الشريعة وتنفيذ أحكامها في دار الإسلام فهؤلاء العلماء في سبيل ذلك تجاوزوا عن وجود الرضاء ابتداء بحكومة الاستيلاء واكتفوا بأن دعوا الناس إلى الرضاء اللاحق على تحقق ولاية الاستيلاء والتغلب جمعا للشمل والعمل بالكتاب والسنة وتطبيق أحكامهما في دار الإسلام.

وقد عبر عن هذا الاتجاه وأبان هدفه على نحو ما بيناه آنفاً الإمام (أبو حامد الغزالي) إذ يقول في معرض حديثه عن ولاية الاستيلاء ما نصه الآتي: (فان قيل فإن تسامحتم بخصلة العلم، لزمكم التسامح بخصلة العدالة، وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عند الاختيار، الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه، فليت شعري من لا يساعد على هذا، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون، والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار)[1].

---

(١) أبو حامد الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد طبعة مكتبة الجندي بمصر ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

المطلب الرابع

طريق الدعوة والخروج

ومضمون هذا الطريق عند القائلين به لتولي الإمامة هو كما جاء في روضة القضاة (أن يباين الإنسان الظلمة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وتجتمع فيه شروط الإمامة فيكون إماماً وإن لم يبايع على ذلك) [١]. وترى الزيدية أن يكون الخارج فاطمياً أي من أولاد الحسن أو الحسين

واعتماداً على هذا الطريق قامت ثورات كثيرة في التاريخ الإسلامي [٢]

ويمكننا الاستنتاج مما تقدم ذكره أن ثمة شروطاً يلزم توفرها للقول بشرعية هذا الطريق عند القائلين به لتولي الإمامة وهذه الشروط هي: ـ

أولاً: وقوع ظلم من الإمام القائم يبرر الخروج عليه ومباينته، ويؤخذ على القائلين بهذا الطريق أنهم لم يضعوا حدا للظلم الذي بتحققه يسوغ الخروج ويدفع هذا الاعتراض في نظرنا بأن المقصود بالظلم هو ما كان من شانه شيوع المنكر وظهور وكثرة العمل به دون إنكار الحاكم له بما أوتي من سلطة. وانحسار المعروف وقلة العمل به ودون أمر الحاكم بفعله بما أوتي أيضاً من سلطة، وذلك أن المهمة الأولى للسلطان أو الإمام هو العمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٣].

---

(١) الرحبي، روضة القضاة، المرجع السابق، ج١ ص ٧١ .

(٢) من هذه الثورات ثورة الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب على يزيد بن أبي سفيان سنه ٦١هـ وثورة زيد بن علي زين العابدين على هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢هـ وثورة يحيى بن زيد على الوليد بن يزيد سنة ١٢٥ هـ.

(٣) إذ (أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تحقيق: أبي المنذر سامي أنور ـ =

حسبما جاء في الشريعة وفي العهد الذي أخذ عليه عند توليته فإن تنكر لهذه المهمة وقعد عنها وتنكب في حكمه وسيرته الالتزام بها فإن ذلك منه يشكل عدوانا على الشريعة والرعية وخيانة منه لعهده يجعله في دائرة الظالمين الذين توعدهم الله بسوء المصير في الآخرة لقوله تعالى: ﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾[١].

وأباح بل وأمر بإزاحتهم عن سلطة الحكم وقال تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[٢]. فالمنكر إذن وظهوره وشيوعه هو الذي بتحققه يتحقق الظلم والجور من الحاكم[٣] والمسوغ للخروج عليه ومعاونة الخارج عليه الداعي لإزالة المنكر هو من باب التعاون على البر والتقوى ولا يجوز التأخير لأن ذلك معاونة على الإثم والعدوان.

ثانياً : أن يكون الداعي لنفسه الخارج على السلطان مستوفياً لشروط الإمامة.

إلا أننا لا نرى لزوم تحقق كافة الشروط بحدها الأقصى بل يكفي أن يكون مسلماً ذكراً عدلاً وأن يكون من أهل الشوكة والاقتدار وهذا ترخصاً يتسع لرجال

= منشورات) مسجد التوحيد ـ أمستردام ص ٥٠.

(١) سورة الشعراء من الآية ٢٢٧ .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٢٤ .

(٣) فعندما استولى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب والملقب بالنفس الزكية على المدينة في عهد أبي جعفر خطب قائلاً: (أما بعد، أيها الناس فإنه قد كان من أمر هذا الطاغية عدو الله أبي جعفر ما لم يخف عليكم من بنائه القبة الخضراء التي بناها تصغيراً للكعبة وإنما أخذ الله فرعون حين قال: أنا ربكم الأعلى، وإن أحق الناس بالقيام بهذا الدين أبناء المهاجرين والأنصار الموالين، اللهم إنهم أحلوا حرامك وحرموا حلالك وأمّنوا من أخفت وأخافوا من أمّنت اللهم فأحصهم عدداً واقتلهم بدداً ولا تغادر منهم أحداً، أيها الناس والله ما جئت وهذه وفي الأرض مصر يعبد الله فيه إلا وقد أخذ لي فيه البيعة) الطبري تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، جـ٧ ص ٥٥٨ .

كل زمان ومكان عملاً بقاعدة جواز إمامه المفضول كما أن اشتراط الزيدية أن يكون الخارج فاطمياً لا يعتد به في نظرنا لأن الخروج والدعوة هو مما أوجبه الله على المكلفين جميعاً من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ولم يقصره الشارع على فئة دون أخرى لا لنسب ولا لحسب فالكل آتيه يوم القيامة فرداً، ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه، وهذا أبو فاطمة ﷺ يخاطبها وعشيرته ﷺ قائلاً: (اعملوا فإني لن أغني عنكم من الله شيئاً)[1].

ثالثاً : أن يكون الهدف من الدعوة والخروج هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي الجملة، العمل بالشريعة، أي أن لا يكون الخروج حباً للتسلط أو لأطماع أخرى[2].

فالهدف من الخروج ليس لإثارة الفتنة وإنما لمقاومة حاكم طاغية يحل الحرام ويحرم الحلال[3] فإن تحققت للداعي لنفسه ما سبق ذكره من شروط وجب على

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الوصايا، باب هل يدخل النساء والولد في الأقارب، رقم (٢٧٥٣) بلفظ: حين أنزل الله عز وجل (وأنذر عشيرتك الأقربين) قال: يا معشر قريش ـ أو كلمة نحوها ـ اشتروا أنفسكم لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً ويا صفية عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا فاطمة بنت محمد سليني من ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً.

(٢) الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٨٠ ـ ١٢٢ هـ) وهو الذي ينسب المذهب الزيدي له وقد دعا وخرج شاهراً سيفه على الخليفة هشام بن عبد الملك، خطب مرة محدداً الهدف من خروجه ومما قاله في هذا: (إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد الظالمين، وإقفال المجمر) تاريخ الرسل والملوك للإمام الطبري، جـ٧ المرجع السابق ص ١٧٢ .

(٣) د. أحمد محمود صبحي ـ النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية ـ مقال منشور بمجلة عالم الفكر ـ وزارة=

المسلمين طاعته وفي ذلك تعاون على البر والتقوى مع من تصدى لإزالة المنكر والأمر بالمعروف وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد في كتابه شرح الأصول الخمسة: (فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصرة الإسلام ونابذ الظلمة وكان مستكملا لهذه الشرائط التي اعتبرناها، فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له، وكذلك فقد اتفق أهل النبي ﷺ على أن ـ طريق الإمامة إنما هي الدعوة والخروج على الحد الذي ذكرناه)[1]. وقد استدل الإمام ابن حزم على شرعية هذا الطريق بما يأتي:ـ

١ ـ إقرار الرسول ﷺ لما فعله خالد بن الوليد بتصديه لقيادة جيش مؤتة بعد استشهاد قادته الثلاثة الواحد تلو الأخر.

٢ ـ بقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ ﴾[2] فهذا نص قرآني جامع لكل صور التعاون على كل برٍ وتقوى ومانع من كل تعاون على كل إثم وعدوان.

تلك هي طرق إسناد السلطة العامة في أرفع مناصبها الرياسة العامة الخليفة أو الإمام الذي يتولى بدوره إسناد السلطات الأدنى لمن يختاره لها ويكون هؤلاء مسئولين عن أعمالهم أمام الخليفة فضلاً عن مسئوليتهم أمام الله سبحانه وتعالى، أما الخليفة نفسه فهو مسئول عن أعماله أمام الأمة التي لها الحق في الرقابة عليه وتقويمه إن اعوج وعزله إن تحقق مقتضى العزل، وهو أي الخليفة مسئول أمام الله عن أعماله

= الإعلام الكويت سنة ١٩٩٣ المجلد ٢٢ ص١٥٩ .

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة للإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، ص٧٥٤ .

(٢) سورة المائدة من الآية ٢ .

أيضاً.

ولكن أي من طرق إسناد السلطة تلك هي المشروعة؟ والجواب هو أن القاعدة والأصل أن يكون طريق الرضا والاختيار من الأمة[1] هو الطريق الشرعي الوحيد لإسناد السلطة العامة في أعلى مستوياتها (الخليفة ـ الإمام) وهذا الرضا هو شرط بداية واستمرار لتلك السلطة فلا يحق لأحد كائن من كان أن يفرض نفسه سلطاناً على الغير إلا برضا هذا الغير وقبوله لأمر هذا السلطان ونهيه.

هذا في الظروف العادية وخير مثال تحقق فيه الرضا والاختيار كطريق لتولي السلطة في التاريخ الإسلامي هو في تولية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم (أبو بكر، عمر، عثمان، علي) فقد تحقق رضا المسلمين واختيارهم لهم بداية واستمراراً.

أما في الظروف غير العادية فمن الجائز في نظري تخلف عنصر الرضا والاختيار ابتداء لا استمراراً كأن يكون الحاكم القائم متسلط ومتغلب على الأمة لا يحوز على رضاها ولا يعمل فيها بشرع الله فعندئذٍ يتعذر طلب رضا الأمة واختيارها لحاكم آخر يقودها بكتاب الله وسنة رسوله لأن الحاكم القائم يحول دون ذلك للطالب والمطلوب فلا ضير والحال هذه على أن يتخلف الرضا والاختيار عند الابتداء ويجب تحققه أي الرضا والاختيار في الاستمرار في السلطة.

وخير مثال في التاريخ على ذلك هو الثورة التي قادها يزيد بن الوليد بن عبدالملك سنة ١٢٦ هـ فأنهى بها حكم الوليد بن اليزيد أحد خلفاء العهد الأموي بعد أن اشتهر هذا الأخير بالفسق والفجور. وهو الذي قال عنه المؤرخ الكبير الإمام

(١) ويطلق عليها الشيخ أبو زهرة الطريقة العادلة وهي طريقة الشورى، انظر: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي دار الفكر العربي ص ١٦٦ .

الطبري (قد ذكرنا بعض أمر الوليد بن يزيد وخلاعته ومجانته واستخفافه بأمر دينه قبل خلافته ولما ولي الخلافة وأفضت إليه لم يزدد في الذي كان فيه من اللهو واللذة والركوب للصيد وشرب النبيذ ومنادمة الفساق إلا تمادياً وحداً)[1] ولما استولى يزيد ابن الوليد على الخلافة بايعه الناس بعد ذلك وسمعوا له وأطاعوا فانعقدت له الخلافة لتحقق الرضا والاختيار اللاحق على توليه السلطة.

وتبرز لنا الخطبة التالية ليزيد بن الوليد التي ألقاها بعد مقتل الوليد بن يزيد عدة معانٍ لعل أهمها فيما يتصل بموضوع البحث منها ما يأتي :

١ ـ إن ثورته كانت إعمالاً لقاعدة شرعية هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أعلى مستوياته وهو التغيير باليد.

٢ ـ إنها إحياء حقيقي لدور الأمة وحقها في تولية الحاكم وعزله وهو الدور الذي مارسته أيام الخلافة الراشدة كأفضل ما تكون الممارسة ثم ما لبث العهد الأموي أن أماته فلم يبق منه إلا الشكل والهيكل فجاء هذا الحدث (الثورة) ليعيد الحق إلى أهله.

٣ ـ أن هذه الخطبة فيها بيان نهج الحكم[2] وما يجب أن يلتزمه الحاكم والمحكوم من تنفيذ شرع الله.

أما تلك الخطبة المعبرة عن تلك المعاني فإننا نوردها بنصها (أيها الناس والله ما

---

(١) الإمام الطبري، تاريخ الرسل والملوك المرجع السابق جـ ٧ ص ٢٣١ وقال عنه ابن قتيبة: (أن الوليد بن يزيد لما تولى الأمر بعد هشام أساء السيرة وانتحى على أهله وجماعة قريش وأحدث الأحداث العظيمة وسفك الدماء وأباح الحريم) الإمامة والسياسة لابن قتيبة المرجع السابق جـ ٢ ص ١١٩ .

(٢) د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ط ٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٦٧٩ .

خرجت أشراً ولا بطراً، ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك... ولكن خرجت غضباً لله ولدينه، وداعياً لكتاب الله وسنة نبيه، لما هدمت معالم الهدى، وأطفأ نور أهل التقى، وظهر الجبار العنيد ـ يقصد بذلك الوليد بن يزيد ـ والمستحلّ لكل حرمة، والراكب لكل بدعة، مع أنه والله ما كان يؤمن بيوم الحساب، وإنه لابن عمي في الحسب، وكفئي في النسب، أيها الناس، إن لكم علي أن لا أضيع حجراً، ولا أجري نهراً، ولا أكتنز مالاً، ولا أعطينه زوجة ولا ولداً، ولا أنقل مالاً من بلد إلى بلد، حتى أسدّ فقر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يغنيهم، فإن فضلت فضلة نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه ولا أجمركم في ثغوركم فأفتنكم.. ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم، وينقطع نسلهم ولكن لكم أعطياتكم في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر، حتى نستدر المعيشة بين المسلمين، فيكون أقصاهم كأدناهم، فإن أنا وفيت لكم بهذا فعليكم السمع والطاعة، وحسن المؤازرة والمكاتفة وإن لم أوفِ لكم به فلكم أن تخلعوني، إلا أن تستتيبوني فإن تبت قبلتم مني وإن رأيتم أحداً أو عرفتموه بالفضل والصلاح، يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه، ويدخل في طاعته.

أيها الناس لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا وفاء له بنقض العهد إنما الطاعة طاعة الله، فأطيعوه بطاعة الله ما أطاع فإن عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل أن يعصى ويقتل، أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم)[1].

---

(١) الإمام الطبري، تاريخ الرسل والملوك المرجع السابق جـ ٧ ص ٢٦٨، ٢٦٩ وأيضاً ابن كثير، البداية والنهاية المرجع السابق، حـ ١٠ ص ١٣ .

ثم قام الناس إلى يزيد فبايعوه فاستقرت خلافته ما شاء الله لها أن تستقر فهذه إذن البيعة بوصفها صيغة تعبر بها الأمة عن رضاها واختيارها للحاكم قد جاءت لاحقه على مقتل الحاكم القائم (الوليد بن يزيد) ولو أن الناس لم يبايعوا يزيد بن الوليد ما كان له سلطان عليهم وما ساغ له شرعا الاستمرار في السلطة.

ونخلص مما تقدم بشأن طرق التولية لرئاسة الدولة إلى أن السلطة تعتبر مشروعة إذا تحقق لها شرطان:-

أولاهما : الحكم بما أنزل الله.

ثانيهما : أن تكون ولاية الأمر فيها ذات السلطة الفاعلة (الرياسة، الإمامة، الخلافة) بالاختيار والرضا، ويمكن التجاوز عن تخلف هذا الرضا عند ابتداء السلطة إن كان لذلك مقتضى إلا أنه يتعين تحققه لاستمرار ممارسه السلطة، ذلك أن المعول عليه هو صلاح الحاكم ومنهجه في الحكم بصرف النظر عن الطريقة التي أوصلته إلى سدة الحكم، فمتى أقام شريعة الله منهجا لحكمه واستقام على الطريقة فهو الحاكم الشرعي والعبرة أيضا بالرضا بحكمه ولو مآلاً[1]. ولا أدل على صحة ما ذهبنا إليه من أن ولاية العهد هي التي أوصلت عمر بن عبد العزيز إلى سلطة الحكم وبالرغم من كون هذا الطريق مرفوضاً عند المعتزلة والشيعة إلا أنه لما ثبت من سيرة عمر بن عبد العزيز ونهجه في الحكم واستقامته على شرع الله أيدته المعتزلة وسكنت ثوراتهم على الحكم الأموي في عهده وهذا عمر بن عبيد أحد رجال المعتزلة يقول: (لقد أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها ولا باستحقاقه لها،

(١) محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الإسلام، المرجع السابق، ص١٦٦ .

ثم استحقها بالعدل حين أخذها) [١] ويعبر أبو علي الجبائي عن هذا المعنى أيضاً بوضوح أكثر مبيناً اعتراف المعتزلة جيلاً بعد جيل بخلافة عمر بن عبد العزيز بقوله: (إن عمر بن عبد العزيز كان إماماً لا بالتفويض المتقدم ولكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل)[٢].

وشاعر الشيعة كثير عزة يزجي المدح ويعبر عن الرضا بخلافة عمر بن عبد العزيز فينشد بقصيدة هذا مطلعها :

وليت فلم تشتم علياً ولم تخف بريأً ولم تتبع مقالة مجرم
وقلت صدقت الذي قلت بالذي فعلت، فأضحى راضياً كل مسلم[٣]

(١) المسعودي، مروج الذهب، المرجع السابق، جـ٢ ص ١٥٣ .
(٢) د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم ـ المرجع السابق، ص ٦٦٥
(٣) القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، السابق جـ١ ص١٤٤ .

المطلب الخامس

طريق الاختيار من الأمة

الأمة هي مصدر سلطة الحكم

بعد أن ثبت عدم وجود نص من الشارع على إمامة شخص بعينه فإن جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين أجمعوا على أن طريق ثبوت الإمامة (الرئاسة العامة) هو الاختيار من الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد فهؤلاء يجب عليهم ترشيح من يرونه مستوفيا لشروط الإمامة فيبايعونه بيعة خاصة مشهودة ثم يعرض أمره على الأمة لتنظر في مبايعته بيعة عامة فإن تمت له البيعة العامة انعقدت إمامته ووجبت طاعته على الأمة في غير معصية لله ورسوله.

وفيما يلي طائفة من أقوال علماء الفقه السياسي الإسلامي تبين الموقف وتجليه: ـ

قال إمام الحرمين الجويني (اتفق المنتسبون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة ـ ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص والاختيار وقد تحقق بالطرق القاطعة بطلان مذهب أصحاب النصوص، فلا يبقى إلا الحكم بصحة الاختيار)[١].

وقال عبد القاهر البغدادي: (قال الجمهور الأعظم من أصحابنا ـ يقصد أهل السنة ومن المعتزلة والخوارج أن طريق ثبوتها ـ أي الإمامة ـ الاختيار من الأمة)[٢]

(١) الإمام الجويني، غياث الأمم المرجع السابق ص ٥٤ .

(٢) عبد القاهر البغدادي ـ أصول الدين، طبعة استانبول ١٣٤٦ هـ ص ٢٦٩.

وقال الباقلاني: (إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذي هم أهل الحل والعقد، والمؤمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه)[١].

ويقول الشيخ محمود شلتوت: (وهو ـ أي الإمام ـ نائب في وظيفته عن الأمة، توليه وتبقيه، وتطيعه ما دام قائما بمهمته، وقائما على حدود الله، وتعزله إذا انحرف عن الجادة واقتحم حدود الله)[٢].

فالأمة إذن ذات ولاية واختصاص في إسناد سلطة الحكم ابتداءً وذلك بعقدها لمن هو أهل لها مستوف لشروطها وولاية الأمة واختصاصها لا تنتهي بمجرد اختيارها للحاكم (الخليفة الإمام ـ رئيس الدولة) بل إنها تستمر معها فتمسك بزمام مراقبة الحاكم أثناء مزاولته لسلطة الحكم فتقومه إن اعوج بل تقيله إذا بلغ به الحال حداً لا يحقق الغرض من وجوده وهو إقامة الدين وسياسة الدنيا به والذي هو التزامه في عقد الإمامة الذي بينه وبين الأمة.

فالحاكم في النظام الإسلامي مسئول عن أعماله أمام الأمة التي هي سند سلطانه وهو أيضا مسئول أمام الله سبحانه وتعالى عن كل أعماله. ولا تمنحه سلطة الحكم الحق دون غيره في تفسير الدين وبيانه .

تلكم هي أقوال بعض علماء المسلمين أوردتها لبيان وجهة الفقه الإسلامي السياسي في تحديد صاحب الولاية العامة. ومصدر سلطة الحكم في الدولة

---

(١) الباقلاني ـ المرجع السابق، ص ٤٦٧ .

(٢) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة المرجع السابق ص ٥٤٨ .

الإسلامية وقد اقتصرت على إيراد أقوال بعض العلماء للتمثيل فقط لا للحصر إذ أن هذا هو الاتجاه السائد في الفقه الإسلامي عامة باستثناء الشيعة وهي أقوال تفصح صراحة وبجلاء عن أن الأمة هي مصدر سلطة الحكم[1] وقد قام الدليل من القرآن والسنة والإجماع على ذلك.

أ ـ الدليل من القرآن الكريم :

إن آيات كثيرة في القرآن الكريم خاصة ما يتصل منها بالشئون العامة تتوجه بالخطاب إلى الأمة ومن هذه الآيات :

قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا

---

(١) يقول د. محمد ضياء الدين الريس ـ ثبت عند أهل السنة والجماعة وهم أغلبية الأمة الإسلامية ويوافقهم في ذلك أيضا المعتزلة والمرجئة والخوارج ـ أن طريق الإمامة أو الخلافة الشرعية أو مصدر السلطة هو الاختيار من الأمة، ويظهر الاختيار بالبيعة، فالأمة إذن هي مصدر السلطة والسلطات (النظريات السياسية الإسلامية الطبعة السابعة ١٩٧٩ دار التراث ص ١٧٥، ١٧٦.

وإلى ذات المعنى ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف فهو يرى أن الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكان الرياسة العليا من أية حكومة دستورية، لأن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة(الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية. دار الأنصار ط ١٩٧٧ ص ٥٩ .

(٢) سورة النساء من الآية ١٣٥ .

(٣) سورة المائدة من الآية ١ .

يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ ﴾(٢).
وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ﴾(٣).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باب واسع يتسع لكل ما أمر الله ورسوله به والأمة مكلفة بأدائه لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾(٤).

فهذه الآيات وآيات أخرى في القرآن الكريم تتوجه إلى الأمة في التكليف الشرعي لتحملها تبعة ومسئولية تنفيذها وهي آيات تتصل بمسائل الحكم وإقامة السلطان، والمسئولية التي حملها الشارع الأمة تستلزم أن يكون للأمة ولاية وسلطان على الحاكم، ذلك أن المسئولية (التكليف). تفترض ضمنا وحتما قدرة المكلف على النهوض بما كلف به إعمالاً للقاعدة الشرعية ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ ﴾(٥) فكل ميسر لما خلق وكلف به. وعليه فلن يكون في وسع الأمة وقدرتها إقامة سلطة الحكم لتنفيذ ما كلفت به إذا قدر أن الحاكم لا يستمد سلطانه وسنده في الحكم منها أو غلت يد الأمة عن تقويم الحاكم عند اعوجاجه فمن أجل أن يستقيم

(١) سورة المائدة آية ٨.
(٢) سورة النور من الآية ٢.
(٣) سورة البقرة من الآية ١٧٨.
(٤) سورة التوبة من الآية ٧١ .
(٥) سورة البقرة من الآية ٢٦٨ .

تكليف الأمة بمسئولية تنفيذ شرع الله منحها جل شأنه سلطة اختيار الحاكم وسلطة تقويمية وبعبارة أخرى لزم أن يكون من نتائج تكليف الشارع للأمة بإقامة شريعته بتحليل ما أحل وتحريم ما حرم وعلى الجملة تنفيذ الإسلام عقيدة وشريعة، أن يكون لهذه الأمة دون غيرها الولاية العامة والاختصاص في اختيار الحاكم ابتداء ومراقبته ولها عزله انتهاء، فمتى تقررت مسئولية الأمة عن تنفيذ الشريعة وقد ثبتت هذه المسئولية بحقها بمقتضى ما بينته الآيات آنفة الذكر يثبت تبعا لذلك ولايتها العامة واختصاصها دون غيرها في اختيار الحاكم فتكون مصدراً لسلطاته، فالمسئولية والسلطة توأمان لا يفترقان فمتى وجدت إحداهما وجدت الأخرى[(١)].

ب-الدليل من السنة :

أن أحاديث كثيرة ثبتت نسبتها لرسول الله ﷺ تفيد أن الأمة هي صاحبة الولاية والاختصاص في اختيار الحاكم وهذه طائفة مختارة من أحاديثه ﷺ:

قال ﷺ لما قيل له من تؤمر بعدك: (إن تولوا أبا بكر تجدوه ضعيفاً في نفسه، قوياً في أمر الله تعالى وإن تولوا عمر تجدوه قوياً في نفسه قوياً في أمر الله تعالى، وإن تولوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم الصراط المستقيم)[(٢)]. وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ

---

(١) يقول د. محمد يوسف موسى بعد أن ذكر بعض الآيات المتضمنة لتكليف الله للأمة بتنفيذ شريعته يقول -وفي توجيه القرآن الخطاب في تلك الآيات وأمثالها إلى الأمة جميعا دلالة بالغة على أن الأمة هي التي تحمل مسئولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون إذن هي مصدر السيادة العليا لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة وحق الإشراف عليه وعلى سائر الحكام (نظام الحكم في الإسلام ص١٢٦) دار الفكر العربي .

(٢) أخرجه أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دار الحرمين للطباعة ط ١، ١٤١٧ هـ، كتاب معرفة الصحابة، أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنه، جـ ٣ ص ٧٨ حديث رقم =

قال (من حديث طويل): (ورجل بايع إمامه لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها رضي وإن لم يعطه منها سخط)(١).

و عنه ﷺ أنه قال: (من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية)(٢). فهذه الأحاديث تدل دلالة لا لبس فيها على أن اختيار الإمام أو الحاكم أمر تختص به الأمة وهو شأن من شئونها دون منازع لها فيه.

فالحديث الأول يتضمن إحالة اختيار الحاكم للأمة فلفظ (تولوا) ورد بصيغة فعل يصدر عن الجماعة لاقتران الفعل المضارع بواو الجماعة ففعل التولية هو شأن الجماعة أي الأمة. **فدل ذلك على اختصاصها في اختيار الحاكم.**

وفي الحديث الثاني تحذير من الشارع أن يكون هدف إقامة سلطة الحكم مجرد ابتغاء الحياة الدنيا فهو يفترض ضمنا وقوع البيعة من كل مسلم إلا أنه أي الحديث ينأى بهذا المسلم ويحذره أن يكون دافعه إلى البيعة منحة أو عطية ينالها ممن بايعه فتكون

= ٤٤٩٧ عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، ذكر الذهبي، نفس المصدر: عثمان بن عمير ضعفوه والراوي عنه شريك بن عبد الله شعي لين الحديث، وأخرج الحاكم، المستدرك على الصحيحين، نفس المرجع السابق، والبزار، أبو بكر أحمد بن عمرو، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن بيروت، ومكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، ط ١، ١٤٠٩هـ، جـ ٣ ص ٣٢ - ٣٣، رقم (٧٨٣) عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن تولوا أبا بكر تجدوه زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة، وإن تولوا عمراً تجدوه قوياً أميناً لا تأخذه في الله تعالى لومة لائم، وإن تولوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق» وقال الحاكم: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي في نفس المصدر وذكر أن الخبر منكر .

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، المرجع السابق، كتاب المساقاة، باب إثم من منع ابن السبيل من الماء، حديث رقم (٢٣٥٨) .

(٢) أخرجه أحمد بن حبل في المسند جـ ٤ ص٩٦ من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما .

هي معيار الولاء فيتحقق ولاؤه للحاكم بحظوته منها ويمتنع ولاؤه ويسخط إذا لم ينلها.

وفي الحديث الثالث تحذير آخر من الشارع لمن لم يسهم في إقامة سلطة الحكم ولزوم جماعة المسلمين فقد تضمن هذا الحديث تهديداً ووعيداً لأولئك السلبيين الذين لا يسعون لإعطاء البيعة و الولاء لحاكم يقيم فيهم دين الله فمصير هؤلاء ومصير الجاهلين سواء يوم القيامة. ومفهوم المخالفة لهذا الحديث أن على كل مسلم السعي لإيجاد سلطة الحكم تلك السلطة التي تتعهد بالعمل بشرع الله وسنة رسوله ﷺ وإن من قضى نحبه دون سعي وإسهام بذله في حياته لإقامة سلطة الحكم تلك مات ميتة جاهلية أي أنه ليس بمسلم وفي ذلك أبلغ دلالة على أن إقامة سلطة الحكم (الإمامة) هو شأن كل فرد من أفراد الأمة لا يسوغ التخلي عنه ولا يحق لأحد كائن من كان فردا أو أسرة أو طبقة منازعة أفراد الأمة حقهم الشرعي في اختيار سلطة الحكم.

جـ- الدليل من الإجماع:-

بعد انتقال رسول الله ﷺ إلى الدار الآخرة وما أن شاع ذلك بين المسلمين تسارعوا إلى الاجتماع في مكان يقال له سقيفة بني ساعده وكان الأنصار أول الداعين لهذا الاجتماع ثم لحق بهم وأدركهم كبار المهاجرين من صحابة رسول الله ﷺ وهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح وتداولوا في هذا الاجتماع لاختيار خليفة لرسول الله لرئاسة دولة الإسلام وبعد نقاش مطول حول الشخص الأحق بخلافة رسول الله اختاروا أبا بكر خليفة عليهم[1] فلما خلصوا من ذلك

---

(١) وقد ذكر الإمام المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة ٦٧٢هـ أحداث اجتماع السقيفة وما =

= دار به من أقوال فقال: أن النبي ﷺ لما قبض اجتمعت الأنصار رضي الله عنهم إلى سعد بن عبادة فقالوا له إن رسول الله ﷺ قد قبض فقال لابنه قيس رضي الله عنهما إني لا أستطيع أن اسمع للناس كلاما لمرضي ولكن تلق مني قولي فاسمعهم. فكان سعد يتكلم ويحفظ ابنه رضي الله عنهما قوله فيرفع صوته لكي يسمع فكان مما قال رضي الله عنه بعد أن حمد الله تعالى وأثنى عليه: يا معشر الأنصار إن لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب إن رسول الله ﷺ لبث في قومه بضع عشر سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان فما آمن من قومه إلا قليل والله ما كانوا يقدرون أن يمنعوا رسول الله ﷺ ولا يعرفوا دينه ولا يدافعوا عن أنفسهم حتى أراد الله تعالى لكم الفضيلة وساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة ورزقكم الإيمان به وبرسوله ﷺ والمنع له ولأصحابه والإعزاز لدينه والجهاد لأعدائه فكنتم أشد الناس على من تخلف منه منكم وأثقله على عدوكم من غيركم حتى استقاموا لأمر الله تعالى طوعا وكرها وأعطى البعيد المقادة صاغرًا داحراً حتى أثخن الله تعالى لنبيه بكم في الأرض ولله ودانت بأسيافكم له العرب وتوفاه الله تعالى وهو راض عنكم قرير العين فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به فأجابوه جميعا أن قد وفقت في الرأي وأصبت في القول وكفى بعد ذلك ما رأيت بتوليتك هذا الأمر فأنت مقتنع ولصالح المؤمنين رضيّ. قال فأتى الخبر إلى أبي بكر رضي الله عنه ففزع أشد الفزع وقام ومعه عمر رضي الله عنهما فخرجا مسرعين إلى سقيفة بني ساعده فلقيا أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه فانطلقوا رضي الله عنهم جميعاً حتى دخلوا سقيفة بني ساعده وفيها رجال من الأشراف معهم سعد بن عبادة رضي الله عنه فأراد عمر رضي الله عنه أن يبدأ بالكلام وقال: خشيت أن يقصر أبو بكر رضي الله عنه عن بعض الكلام فلما تيسر عمر للكلام تجهز أبو بكر رضي الله عنه وقال له على رسلك فستكفى الكلام فتشهد أبو بكر رضي الله عنه وانتصب له الناس فقال إن الله جل ثناؤه بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق فدعا إلى الإسلام فأخذ الله تعالى بنواصينا وقلوبنا إلى ما دعا إليه فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاما والناس لنا فيه تبع ونحن عشيرة رسول الله ﷺ ونحن مع ذلك أواسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة وأنتم أيضا والله الذين أووا ونصروا وأنتم وزراؤنا في الدين ووزراء رسوله ﷺ وأنتم إخواننا في كتاب الله تعالى وشركاؤنا في دين الله عز وجل وفيما كنا فيه من سراء وضراء. والله ما كنا في خير قط إلا كنتم معنا فيه فأنتم أحب الناس إلينا و أكرمهم علينا وأحق الناس بالرضا بقضاء الله تعالى والتسليم لأمر الله عز وجل لما ساق لكم ولإخوانكم المهاجرين رضي الله عنهم وأحق الناس فلا تحسدوهم وأنتم المؤثرون على أنفسهم حين الخصاصة والله مازلتم تؤثرون إخوانكم من المهاجرين وأنتم أحق الناس أن لا يكون هذا الأمر واختلافه على أيديكم وأبعد أن لا يحسدوا إخوانكم على خير ساقه الله تعالى إليهم وإنما أدعوكم إلى أبي عبيدة أو عمر وكلاهما قد رضيت لكم ولهذا الأمر وكلاهما له أهل فقال عمر وأبو عبيدة رضا الله عنهما ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك يا أبا بكر أنت صاحب الغار =

= ثاني اثنين وأمرك رسول الله ﷺ بالصلاة فأنت أحق الناس بهذا الأمر فقال الأنصار والله ما نحسدكم على خير ساقه الله إليكم وإنا لكما كما وصفت يا أبا بكر والحمد لله ولا أحد من خلق الله أحب إلينا منكم ولا أرضى عندنا ولا أيمن ولكننا نشفق بعد اليوم ونحذر أن يغلب هذا الأمر من ليس منا ولا منكم فلو جعلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا على أنه إذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبداً ما بقيت من هذه الأمة كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد ﷺ وأن يكون بعضنا يتبع بعضا فيشفق القرشي أن يرفع فينقض عليه الأنصاري ويشفق الأنصاري أن يرفع فينقض عليه القرشي فقام أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه وقال: إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ رسولاً إلى خلقه وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحدوه وهم إذ ذاك يعبدون آلهة شتى يزعمون أنها لهم شافعة وعليهم بالغة نافعة. وإنما كانت حجارة منحوتة وخشباً منحورة فأقرؤوا إن شئتم «أنكم وما تعبدون من دون الله. ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله»وقالوا « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى».

فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم فخص الله تعالى المهاجرين الأولين رضي الله عنهم بتصديقه والإيمان به والمواساة والصبر معه على الشدة من قومهم وإذلالهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس مخالف عليهم يزار لهم فلم يستوحشوا قلة عددهم وإزراء الناس لهم واجتماع قومهم عليهم فهم أول من عبد الله في الأرض وأول من آمن بالله تعالى ورسوله ﷺ وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينازعهم فيه إلا ظالم وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم ولا النعمة العظيمة لهم في الإسلام رضيكم الله تعالى أنصاراً لدينه ولرسوله وجعل إليكم مهاجرته فليس . بعـــد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا نفتات دونكم بمشورة ولا تنقضي دونكم الأمور فقام الخباب بن المنذر بن يزيد بن حرام رضي الله عنه فقال : يا معشر الأنصار أملكوا على أيديكم فإنما الناس في فيئكم وظلالكم ولن يجبر مجبر على خلافكم ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم أنتم أهل العز والثروة وأولو العدد والنجدة وإنما ينظر الناس ما تصنعون فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم وتقطعوا أموركم أنتم أهل الإيواء وإليكم كانت الهجرة ولكم في السابقين الأولين مثل ما لهم وأنتم أصحاب الدار والإيمان من قبلهم والله ما عبدوا الله علانية إلا في بلادكم ولا جمعت الصلاة إلا في مساجدكم ولا دانت العرب للإسلام إلا بأسيافكم فأنتم أعظم الناس نصيبا في هذا الأمر وإن أبي القوم فمنا أمير ومنهم أمير فقام عمر رضي الله عنه فقال هيهات لا يجمع سيفان في غمد واحد إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولي الأمر بينهم لنا بذلك على من خلفنا من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا متعدٍ بباطل أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة فقام الحباب بن المنذر رضي الله عنه فقال يا معشر الأنصار أملكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه =

التفتوا إلى جثمانه ﷺ فواروه الثرى.

فهذا الاجتماع و ما تمخض عنه من اختيار المسلمين رئيساً لدولتهم لهو إجماع من الأمة في خير عصورها ومن خيرة رجالها على أن الأمة هي صاحبة الولاية والاختصاص في اختيار الحاكم ولم ينبر في هذا الاجتماع من يدعى بأنه مختار من الله

= فيذهبوا بنصيبكم من هذا ألا فإن أبو عليكم ما سألتم فأجلوهم عن بلادكم وولوا عليكم وعليهم من أردتم والله أولى بهذا الأمر منهم فإنه دان لهذا الأمر من لم يكن يدين له بأسيافنا أما والله إن شئتم لنعيدنها جذعة والله لا يرد على أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف قال عمر بن الخطاب: فلما كان الحباب هو الذي يجيبني لم يكن له معه كلام لأنه كان بيني وبينه منازعه في حياة رسول الله ﷺ فنهاني عنه فحلفت أن لا أكلمه كلمة تسوؤه أبدا ثم قام أبو عبيدة فقال: يا معشر الأنصار أنتم أول من نصر وآوى فلا تكونوا أول من يبدل ويغير.

قال وإن قيساً لما رأى ما اتفق عليه قومه من تأخير سعد بن عبادة قام حسداً لسعد وكان قيس من سادات الخزرج فقال: يا معشر الأنصار أما والله لئن كنا أولي الفضيلة في جهاد المشركين والسابقة في الدين ما أردنا إن شاء الله غير رضا ربنا وطاعة نبينا والكرم لأنفسنا وما ينبغي أن نستطيل بذلك على الناس وما نبتغي به عرضا من الدنيا فإن الله تعالى ولي النعمة والمنة علينا بذلك ثم أن محمدا رسول الله ﷺ رجل من قريش وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه وأيم الله لا يراني أنازعهم هذا الأمر أبدا فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تخادعوهم.

قال ثم أن أبا بكر قام على الأنصار فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم دعاهم إلى الجماعة ونهاهم عن الفرقة وقال إني ناصح لكم في هذين الرجلين أبي عبيدة الجراح أو عمر فبايعوا من شئتم منهما فقال عمر معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا أنت أحقنا بهذا الأمر وأقدمنا صحبة لرسول الله ﷺ وأفضل منا في المال وأنت أفضل المهاجرين وثاني اثنين وخليفته عليه السلام في الصلاة أفضل دين الإسلام فمن ذا ينبغي أن يتقدمك ويتولى هذا الأمر عليك أبسط يديك أبايعك فلما ذهبا يبايعانه سبقهما إليه قيس الأنصاري فبايعه فناداه الحباب بن منذر: يا قيس بن سعد عاقك عائق ما اضطرك إلى ما صنعت حسدت ابن عمك على الإمارة قال لا والله ولكني كرهت أن أنازع قوما حقا لهم فلما رأت الأوس ما صنع قيس بن سعد وهو من سادات الخزرج وما دعوا إليه المهاجرين من قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض وفيهم أسيد ابن حضير رضي الله عنه لئن وليتموها سعدا عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم الفضيلة ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبدا فقوموا فبايعوا أبا بكر رضي الله عنه فقاموا إليه فبايعوه. انظر: تاريخ الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية المعروف (بالإمامة والسياسة) لابن قتيبة حـ١ ص٥ـ٩.

أو الرسول ليكون حاكما للمسلمين بعد وفاة رسول الله. ولو ثبت ذلك لما ترددوا ساعة في السمع له والطاعة.

والعبرة المستفادة من اجتماع السقيفة هي أن ولاية أمر المسلمين وإسناد الرياسة فيها تحتل أولوية قصوى ولا تحتمل التأخير حتى قدمها المسلمون الأوائل لعظم شأنها وأهميتها على دفن رسولهم فهي كما عبر عنها أحد الصحابة رضوان الله عليه أنهم كرهوا أن يبقوا يوما أو بعض يوم من غير خليفة يخلف رسول الله ﷺ [(١)]. ومن العبر المستفادة من اجتماع السقيفة أيضا هو أن ولاية الأمر وتوسيده لمن هو أهل له هو شأن الأمة وما تصدي الأنصار والمهاجرين ومن تابعهم بعد ذلك من عامة المسلمين في بحثها (ولاية الأمر) ثم البيعة لأبي بكر إلا دليل على أنهم هم أصحاب الاختصاص والولاية في اختيار الحاكم.

وموقف الخلفاء الراشدين واضح وجليّ بشأن علاقة الأمة وصلتها بأمر الولاية وتوليتها فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه يفصح عن هذا المبدأ في أول خطبة بعد توليته فيخاطب الأمة التي اختارته قائلاً: (أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم) [(٢)].

وقال عمر رضي الله عنه بعد أن تولى الخلافة (أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم

---

(١) ينقل ذلك عن الصحابي سعيد بن زيد - ذكره الطبري - تاريخ الأمم والملوك المرجع السابق جـ٣ ص ٣٠٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق - جـ٥ ص٢٤٨ والطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق جـ٣ ص ٢١٠.

فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه، قال طلحة: وما عليك لو قلت : أن تعوج عزلوه، فقال: لا، القتل أنكل لمن بعده)[١].

ويروي الطبري موقف كبار الصحابة ممن عرضت عليهم الخلافة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه فيقول: (بقيت المدينة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه خمسة أيام وأميرها الغافقي بن حرب يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر فلا يجدونه. يأتي البصريون عليا فيختبئ منهم ويلوذ بحيطان المدينة فإذا لقوه باعدهم وتسبوا منهم. ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه، فأرسلوا إليه حيث هو رسلا فباعدهم وتبرأ منهم ويطلب البصريون طلحة فإذا لقيهم باعدهم وتبرأ من مقالتهم مرة بعد مرة)[٢].

وموقف الصحابة في هذه الرواية له دلالته على أن الأمة هي صاحبة الولاية والاختصاص في اختيار الحاكم.

لقد تضافرت هذه الأدلة على أن تولية الحاكم وإسناد السلطة له يجد سنده في الأمة دون غيرها.

بقي أن نشير في خاتمة هذا المطلب إلى أننا قصدنا القول بأن الأمة صاحبة ولاية واختصاص في اختيار من يلي الرياسة العامة فيها احترازاً من القول أنها مصدر السيادة الذي قال به بعض علماء هذا العصر. ممن تصدوا للموضوع الذي نحن بصدده وبهذا تكون قد حررنا. مسألة الولاية العامة ولمن تكون من قالبها الوضعي ووضعناها في قالبها الصحيح بحسب الاصطلاح الإسلامي كما ورد على لسان علماء الأمة يوم أن كانوا ينزعون من معين الشريعة الصافي.

---

(١) تاريخ الطبري المرجع السابق ج٢ـ ص٢٦٣ .

(٢) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٤ ص ٤٣٢ .

فالشرع الإسلامي له مصطلحاته الرصينة وقوالبه التي يستقل بها وهي تغنيه عن استعارة مصطلحات وقوالب النظم الوضعية التي تقصر عن التعبير عن مفاهيمه وإنما تعبر فقط عن بيئتها التي نبتت بها.

ولما حاول البعض من علماء هذا العصر استعارة بعض المصطلحات والمفاهيم الوضعية دون احتراز لبيان موقف الشريعة الإسلامية منها وقعوا في تناقض لم يتمكنوا من الخلاص منه إلا بتجزئة هذا المفهوم أو ذلك المصطلح فأخذوا ما لا يتعارض منه مع الشريعة وتركوا منه ما يتعارض معها فنجد بعض هؤلاء العلماء يقول: إن مصدر السيادة (وهو مصطلح وضعي) في النظام الإسلامي هو الأمة، ولكن سيادة الأمة مقيدة بالشريعة[1].

وهذا القول في تقديرنا يعد مسخاً لمصطلح السيادة فهذه إما تكون مطلقة أو لا تكون البتة فقولهم إن الأمة هي مصدر السيادة ينتج عنه أن إرادة الأمة صاحبة السيادة مطلقة التصرف من كل قيد فيما تنظمه من شئون داخل الدولة. وحيث أن هذه النتيجة الطبيعية لمصطلح السيادة لا تقبلها مسلمات وبديهيات الشرع الإسلامي. استدرك هؤلاء العلماء وقالوا إنها أي سيادة الأمة مقيدة بالشريعة. ولما كان استدراكهم هذا لا يقبله مصطلح السيادة ويتناقض مع طبيعتها بل ويفرغها من مضمونها. فلم يثبتوا إذاً أن الأمة في النظام الإسلامي هي صاحبة السيادة.

وقريب من هذا الاتجاه أيضاً أولئك النفر من العلماء المحدثين ممن ذهب إلى القول

---

(١) من هؤلاء السيد رشيد رضا، تفسير المنار، المرجع السابق، جـ١١ ص ٢٦٥ ود. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ١٦٩ د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص١٢٥.

بأن الأمة مصدر السلطات[١] فيما لو قصدوا إلى اعتبار كون الأمة مصدر السلطات مرادفا لكونها مصدراً للسيادة، أو قصدوا إلى أنها مصدر السلطة ذات السيادة. وهذا ما يرجحه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي ـ الفقيه الدستوري المصري المعروف ـ إذ يقول (يستعمل الكثيرون اصطلاحات »صاحب السيادة« و »مصدر السيادة« كمترادفات)[٢]

وهناك اتجاه ثالث بين علماء هذا العصر يذهب إلى القول بأن السيادة في النظام الإسلامي لله وحده إلا أن الله سبحانه وتعالى أناب عنه الأمة كلها في ممارسة السيادة. وهذا هو ما ذهب إليه الدكتور السنهوري إذ يقول (وفي كلمة واحدة فإن السيادة في الشريعة الإسلامية لله وحده ولكنه أناب عنه الأمة كلها، وليس فرداً واحداً أيا كان، حتى ولو كان خليفة، أو هيئة أخرى متميزة ولو كانت هيئة دينية)[٣].

وهذا اتجاه ذو شقين. الشق الأول وهو ما تضمنه من أن السيادة في الشريعة الإسلامية لله ونحن نتفق معه في هذا.

---

(١) ومن هؤلاء: الشيخ محمد بخيت المطيعي ـ مفتي الديار المصرية سابقاً إذ قال في كتابه حقيقة الإسلام وأصول الحكم، طبعة ١٩٣٥م ص٣٠ ما نصه: (إن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها قبل أن يقول بها غيرهم من الأمم) وأيضاً الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ـ دار الأنصار ط ١٩٧٧م ص٩٢.

(٢) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، هامش ص١٦٩ .

(٣) Sunhoury. (A) La Galifat, Paris. 1925 .P. 17.

وأيضاً د. عبد الهادي بو طالب ـ الذي يرى: (أن الإسلام لا يعتبر البشر سواء كانوا حاكمين أو محكومين مصدر السيادة. فالسيادة لله وحده ولكن ممارستها فوق الأرض لعباده الذين استخلفهم جميعاً في الأرض) انظر مؤلفه ـ المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية دار الكتاب ـ الدار البيضاء جـ١ ص ٣١٥.

أما ما تضمنه هذا الاتجاه في شقه الآخر وهو أن الله قد أناب عنه الأمة في ممارسة السيادة فهو قول لا نتفق معه فيه لأنه يتعارض مع طبيعة وخصائص السيادة ذاتها كما يعرفها واضعوها في الفقه الوضعي. ذلك أن من خصائص هذه السيادة اللصيقة بها أنها لا تقبل التفويض ومن ثم فإن ما ذهب إليه الدكتور السنهوري ليس بمنأى عن التناقض الذي واجهه غيره من الباحثين من حاولوا أن يلبسوا نظرية السيادة ثوباً إسلامياً عوضاً عن المصطلحات والمفاهيم التي يستقل بها النظام الإسلامي والتي لا تلائمه تلك المصطلحات والمفاهيم الناتجة عن بيئة سياسية تختلف اختلافاً جذريا عن بيئته فضلاً عن ذلك فإن منطق ما ذهب إليه الدكتور السنهوري سيرتب نتيجة لا أخاله كان يقبلها وهو الاستبداد، وهو احتمال مؤكد حدوثه. فما دامت الأمة ذات سيادة مفوضه بها من الله تعالى وما دام أن الأمة لا يمكنها ممارسة هذه السيادة على أرض الواقع إلا من خلال شخص أو أشخاص طبيعيون تختارهم لمهمة الحكم يمارسون السيادة باسم الأمة، سيادة إلهية مطلقة. فمن ذا الذي يقدر على مواجهة ومساءلة من يحوز سلطة إلهية؟. وماذا عسى أن يكون مصير الحكم إلا الاستبداد والتاريخ لا يزال شاهدا على استبداد أولئك الملوك الذين زعموا أنهم يستمدون سلطتهم من مصدر إلهي.

مما تقدم يتضح أن تولية السلطة جعلها الشارع الإسلامي شأنا من شئون الجماعة تختار برضاها الحر من يتولى رياستها العامة وأن على الجماعة الإسلامية وهي تباشر مهمة إسناد الولاية العامة التزام ما شرعه الإسلام من ضوابط وشروط فيمن يلي الأمر فيها ليتحقق الهدف من توليته وهو إقامة الدين وسياسة الدنيا به الذي هو موضوع عقد البيعة بين الحاكم والمحكومين.

ولقد عبرت الجماعة الإسلامية عبر العصور عن وسيلة إظهار ممارستها لحقها وواجبها في إسناد السلطة من خلال البيعة العامة من جمهور المسلمين بعد أن تسبقها البيعة الخاصة من أهل الحل والعقد. وقد كانت البيعة معبرة بحق عن حقيقة رضا وقبول المسلمين للحاكم كان ذلك إبان عهد الخلفاء الراشدين ثم ما لبثت هذه الصيغة في أكثر العهود اللاحقة وحتى زوال الخلافة الإسلامية في القرن العشرين قاصرة على الشكل دون الجوهر أي أنها وإن استمر العمل بها بوصفها الوسيلة الوحيدة المشروعة لتقلد سلطة الرياسة العامة إلا أنها كانت مشوبة بشوائب الترغيب تارة والترهيب تارة أخرى. أو بهما جميعا أي لم تعد البيعة تمارس وفقاً لما شرعت له وهو التعبير عن الرضا الحر في الاختيار.

وإزاء ما آلت إليه البيعة في التطبيق في العصور اللاحقة لعهد الخلافة الراشدة فالرأي عندي أن ليس ثمة ما يمنع شرعا من التماس وسيلة أخرى مظهرة لحقيقة رضا الجماعة فيمن يلي الأمر فيها كالاقتراع السري على أن يكون مفهوماً أنه مما يجافي نصوص الشرع وروحه أن يقترن هذا الاقتراع السري بوسائل الدعاية للمرشحين[1] هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ضرورة استيفاء كافة الضوابط والشروط المعتبرة فيمن يلي الولاية العامة فإن لم تتيسر كلها فيكون اللجوء للأمثل فالأمثل أمر تفرضه الضرورة الملجئة وينطبق الأمر ذاته على أولئك الذين يتولون ترشيح من يلي الولاية العامة أي أهل الحل والعقد (البيعة الخاصة).

ولعل من يطعن فيما ذهبت إليه من اللجوء إلى الاقتراع السري بدلاً من البيعة

---

(١) أبو الأعلى المودودي ـ نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ـ ترجمة جليل حسن الإصلاحي ـ دار الفكر بيروت ط ١٩٦٩ ص ٢٩١ .

العامة العلنية في اختيار رئيس الدولة أنه لو كان ذلك خيراً لما فات على صحابة رسول الله ﷺ العمل به فهم خير القرون بشهادته عليه الصلاة و السلام والرد فيما أرى أنه لا منازع أن جيل الصحابة هم خير أجيال المسلمين قاطبة، وإن طريقة البيعة العلنية التي عملوا بها في عصرهم هي خير الطرق وأفضلها نسبة إلى معطيات زمانهم ومستوى تقواهم وإيمانهم ولطبيعة القوى السائدة في المجتمع سواء قوة الحاكم أو المحكومين، فالحاكم ما كان لينكل بمن قال لا عن بيعته بحكم وازعه الديني وبسبب قوة المحكومين التي تمكنهم من التصدي المشروع له كيف لا وأولئك الطراز من الحكام كانوا هم بأنفسهم يدعون الناس لمقاومتهم، على ما هو مشهور من خطبهم فأبو بكر قال: (أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم) وقال من بعده الخلفاء الراشدين بذات المعنى.

أما المحكومون فكانوا من الإيمان والتقوى والشجاعة والقوة ما يمكنهم من قول لا للحاكم إذا كان لذلك مقتضى من الشرع وقد قالوها وفعلوها تكراراً ومراراً فهذا قائلهم يقول للخليفة عمر بن الخطاب (لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناك بحد سيوفنا) فشكر الخليفة عمر قوله هذا وحمد الله وقال: (الحمد لله الذي جعل في رعية عمر من يقومه بحد سيفه)[1]، فلو كنت من الذين كتبت لهم الحياة في عصر الصحابة لما تخيرت عن البيعة العلنية بديلاً لاختيار الحاكم.

ولكن ظروف زماننا الذي نعيش فيه تحتم علينا إعادة النظر بالعدول عن البيعة العلنية إلى الاقتراع السري فحكام اليوم وكذلك المحكومون يكابدون ظروفاً وأحوالاً غير مواتية لطريقة البيعة العلنية، والعبرة عندي في الجوهر وهو الرضا

---

(١) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار ـ دار المعرفة بيروت ـ المرجع السابق جـ١١ ص١٦٦.

الحقيقي لا الشكل الذي يمكن أن يتقمصه هذا الجوهر ومن الحكمة مسايرة الظروف إذا لم يتمثل في هذه المسايرة خروجاً على الشرع والعدول عن البيعة العلنية إلى الاقتراع السري لا يمثل خروجاً على قاعدة شرعية فالبيعة ليس مما تعبدنا الله به ولكنه تعبدنا بالالتزام بشرعه بتحليل ما أحل وتحريم ما حرم والدعوة إلى الخير أي بسيادة الإسلام شريعة وعقيدة .

موقف الشريعة الإسلامية من النظريات الوضعية في تبرير أساس شرعية السلطة :

سبق القول بأن ثمة نظريات ثلاثاً كان لها نفوذها الذي لا ينكر في تبرير سلطة الحكم في النظم الوضعية وقد سادت هذه النظريات وعرفت طريقها للتطبيق من واقع تلك الأنظمة وهذه النظريات هي:ـ

- النظرية الثيوقراطية.
- النظرية الاجتماعية.
- النظرية الحالية وهي النظرية الديمقراطية.

ويتعين علينا بيان موقف النظام الإسلامي في تبريره للسلطة السياسية من تلك النظريات وهو ما أعرض له تباعا:

موقف الشريعة الإسلامية من النظرية الثيوقراطية :

يجدر بنا بادئ ذي بدء القول أن ليس ثمة علاقة بين كون النظام الإسلامي ملتزماً في اختيار الحاكم بقواعد الدين بمقتضى ما شرع الله على النحو الذي تقدم ذكره وبين ما هو معروف في النظم الوضعية بنظرية التبرير الثيوقراطي للسلطة للأسباب

الآتية: ـ

النظرية الثيوقراطية في صورها الثلاث (الحاكم الإله ـ الحاكم المختار مباشرة من الله ـ الحاكم المختار من الله بطريق غير مباشر) فهي تجعل السيادة للحاكمين فهم مصدرها وممارسوها[1] وان اعتمدت في ظاهرها على الدين بنسبة سند السلطة إلى الله تنتهي في الواقع إلى تبرير السلطة المطلقة من كل قيد وأن الناس لا حق لهم في اختيار الحاكم ولا في مساءلته عن ممارسة السلطة أيا كانت النتائج المترتبة على هذه الممارسة فهو في البدء مختار من الله وهذا هو سند سلطته وهو في الممارسة حر طليق أمره نافذ كالوحي المنزل ومطاع لا مرد له وقد سادت هذه النظرية في أوربا حتى القرن الخامس عشر وظلت أصداؤها تترد في بعض النظم الوضعية حتى القرن السابع عشر ولم تندحر إلا بالثورات العنيفة ضد أولئك الحكام.[2].

أما في الشريعة الإسلامية فإنها اتخذت من الدين وسيلة لتقييد السلطة سلطة المحكومين وهم يمارسون واجبهم وحقهم في إسناد السلطة وفي مراقبة ممارستها بعد التولية مستندة إلى رضا الجماعة واختيارهم الحر فالسلطة بحسب الأصل هي حقهم الذي منحه الشارع لهم ليختاروا من يرضونه لممارستها، وسلطة الحاكم من حيث ممارستها محكومة ومقيدة بأحكام الدين وهذه الأحكام منزلة من الله ومعلومة للكافة وليست في صدر الحاكم وحده كما زعم ذلك جيمس الأول (ملك إنجلترا) أو طبقة دينية أو كهنوتية[3]. فالفرق شاسع بين الاعتماد على الدين على النحو الذي

(١) د. عبد الهادي بو طالب ـ المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ـ ج المرجع السابق ١ ص٣٢٤.

(٢) د. إسماعيل البدوي ـ طبيعة نظام الحكم في الإسلام ـ بحث منشور في مجلة العلوم الإدارية ـ السنة الثامنة والعشرون العدد الأول يونيه ١٩٨٦ ص٧٢.

(٣) د. إسماعيل بدوي المرجع السابق ص٩٣.

تذهب إليه النظرية الثيوقراطية في السلطة في تبرير سند تولي السلطة وكيفية ممارستها، وبين اعتماد سلطة الحكم في الشرع الإسلامي على أحكام الدين ففي الأولى تقنين للإطلاق والاستبداد وفي الثانية تحريم للاستبداد والتزام بقواعد الشرع[1].

إن المبحث التالي سيكشف لنا بتفصيل أكثر مدى القيود التي يفرضها الشرع الإسلامي على سلطة الحكم كما سيكشف لنا أيضا مدى الإطلاق الذي أتاحته الأنظمة الوضعية على مر العصور لسلطة الحكم حتى غدت طليقة من كل قيد فأضحى الحاكم فيها لا يسأل عما يفعل ولم تحد هذه الأنظمة من سلطة الحكم وتقيدها إلا في العصر الحديث وبعد أن ذاقت الشعوب وتجرعت كأس الاستبداد من الحاكم فطفقت تقاومه لتحد من سلطانه وتضع القيود على ممارسة سلطة الحكم وما كان لها أن تحقق شيئاً من ذلك إلا بتضحيات كبيرة وجميع ذلك سيتضح بجلاء من خلال الفصل التالي المعنون بحدود السلطة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية .

---

(١) وفي تقرير تقدم به وفد المملكة العربية السعودية إلى ندوة باريس الأولى حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام المنعقدة في أكتوبر ١٩٧٤ نفى هذا التقرير ما دأبت عليه دوائر المعارف العالمية من وصف نظام الحكم الملكي السعودي بأنه حكم ثيوقراطي مطلق مبررا نفيه هذا بالآتي أن النظام الثيوقراطي والنظام المطلق يتنافيان مع الحكم الإسلامي، وأن النظام الملكي السعودي يخضع لأحكام الشريعة الإسلامية وتحدد سلطاته بحدود مبادئها وقواعدها فهو لذلك:ـ

١ـ ليس بنظام ملكي (مطلق) لأنه مقيد بأحكام الشريعة.

٢ ـ ليس نظام حكم ثيوقراطي لأنه يستمد سلطانه من الشعب.

يراجع ندوات علمية حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان ـ الناشر دار الكتاب اللبناني ـ بيروت . ص ١٦ .

موقف الشريعة الإسلامية من النظرية الاجتماعية :

تؤسس هذه النظرية شرعية السلطة على عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكومين وفي البدء قيل بأن هذا العقد سياسي وفي وقت لاحق وصم هذا العقد بأنه عقد اجتماعي.

ووفقا لهذه النظرية الحاكم تستند شرعية توليه السلطة إلى هذا العقد، فإسناد السلطة بمقتضى العقد هو الحد المجمع عليه بين كافة القائلين بالعقد السياسي أو العقد الاجتماعي في الفقه الوضعي.

أما شرعية ممارسة الحاكم للسلطة فإن القائلين بهذه النظرية اختلفوا فيما بينهم في المدى الذي يمكن أن تبلغه هذه الممارسة فمنهم من قال بأن السلطة للحاكم مطلقة (هوبز) ومنهم من قال بأنها مقيدة (لوك)، ومنهم من اكتنف مذهبه الغموض (روسو) الذي ذهب إلى إطلاق سلطة الحاكم الممثل للإرادة العامة واستبعد أن يتأتى من هذه السلطة الاستبداد لأنه بحسب زعمه لا يتصور أن تجور الجماعة على نفسها.

ووجه الشبه بين هذه النظرية والشريعة الإسلامية أن كليهما يعتمد على العقد حيث هو العقد الاجتماعي في النظرية الوضعية وعقد البيعة في الشرع الإسلامي.

إلا أنه مع هذا التشابه يوجد اختلاف جوهري بين العقدين:ـ

١ ـ أن العقد الاجتماعي في النظرية الوضعية مجرد افتراض وخيال لا حقيقة له في الواقع فلم يقم دليل على إثباته ولم يُعلم قط أطرافه، والحال خلاف ذلك في عقد

البيعة فهو عقد حقيقي قام الدليل على تحققه في الواقع تكراراً ومراراً على مدى أربعة عشر قرناً خلت وأطرافه معلمون حتى صيغته مدونه بكتب التاريخ والسير[1].

٢ ـ موضوع العقد الاجتماعي عند بعض دعاته غامض فهو لا يتعدى الإحالة إلى التزام الحاكم مراعاة الصالح العام في حكمه وأن يحترم حقوق الأفراد وحرياتهم الطبيعية، وأن يحكم وفق ما يأمله المحكومون، ولكن تحديد ماهية هذه الحقوق وتلك الحريات وكذا آمال المحكومين وحقيقة الصالح العام كلها بدورها تحتاج إلى تحديد، والاكتفاء بالإحالة في تحديدها إما إلى القانون الطبيعي أو إلى ما يرتضيه المجتمع ويعبر عن إرادته في تحديده لا يغنى من الأمر شيئاً ويعود بنا إلى نقطة البداية وهي من الذي يحدد ذلك جميعه لا يخلو الأمر من تبني واحد من الخيارين فإما أن يترك للمجتمع مهمة التحديد تلك وعندئذ تكون الفوضى، وإما أن تترك مهمة التحديد لسلطة الحكم فيفضي ذلك إلى الاستبداد لأن في إمكان هذه السلطة أن تبقي أو تذر ما تشاء..

أما عقد البيعة فموضوعه واضح والالتزامات التي يرتبها على طرفيه (الحاكم والمحكومين) محدده ومنضبطة ومفاده التزام الطرفين بالحكم والتحاكم وفق ما

---

(١) ذهب البعض ومنهم الشيخ أحمد هريدي إلى أن فكرة العقد الاجتماعي ليست إلا تحليلاً وعرضاً لفكرة البيعة في النظام الإسلامي فقد تأثر الأوروبيون بالأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإسلامي إبان تتلمذ علماء أوروبا في الجامعات الإسلامية خاصة في الأندلس وصقلية وايطاليا.

الشيخ أحمد هريدي ـ نظام الحكم في الإسلام محاضرات ألقيت على طلاب قسم الدكتوراه بكلية الحقوق ـ جامعة القاهرة سنة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ص٢٠، ١١٩، ١٢٠، ١٢١ ذكره د. إسماعيل بدوي في بحثه المنشور بعنوان طبيعة نظام الحكم في الإسلام ـ مجلة العلوم الإدارية ـ العدد الأول ـ السنة ٢٨ سنة ١٩٨٦ هامش ص٩٦

.

شرع الله.

٣ـ نظرية العقد الاجتماعي تصلح لتبرير كل سلطة جائرة أو عادلة ولا غرو أن اتخذها البعض مثل هوبز وبوسيه لتبرير السلطة المطلقة للملوك، كما اعتمد على ذات النظرية آخرون لمحاربة الحكم المطلق مثل لوك.

أما عقد البيعة فإنه قائم على ثوابت لا تقبل حمله على غير محمل طاعة طرفيه (الحاكم والمحكومين) لشريعة قائمة تعلو الكافة ومحددة سلفاً ما لهم وما عليهم من حقوق وواجبات، ولم ينبر أحد في التاريخ الإسلامي على امتداده ليبرر السلطة المطلقة اعتماداً على عقد البيعة.

موقف الشريعة الإسلامية من النظرية الديمقراطية في الحكم :ـ

بعد أن هجر الفقه الوضعي النظرية الثيوقراطية ونظرية العقد الاجتماعي لتبرير السلطة الواحدة تلو الأخرى اهتدى إلى النظرية الديمقراطية في الحكم ومفادها أن سند السلطة يكمن في رضا المحكومين بها وكذلك الشأن في ممارستها.

فالسلطة تكون مشروعة إذا نبعت من رضا المحكومين وممارستها تكون مشروعة إذا استهدفت مصالحهم أو بحسب التعبير الذائع أن الديمقراطية في الحكم تعني حكومة الشعب من أجل الشعب هذا هو منطق النظرية الديمقراطية في الحكم والتي سادت في أعقاب ثورات كبرى فجرتها شعوب أوربا ولا تزال سائدة إلى يوم الناس هذا، فما من دولة اليوم على وجه البسيطة إلا وتزعم في تبرير سلطتها بأنها دولة ديمقراطية[1]، ويعتمد تقلد السلطة فيها وممارستها على رضا المحكومين بها.

---

(١) ميشيل استيوارت ـ نظم الحكم الحديثة ـ المرجع السابق ص١٥، ٢٩٧، وأيضاً هارود لسكي ـ مدخل إلى=

وتلتقي هذه النظرية مع الشرع الإسلامي حول اعتبار رضا المحكومين شرط لشرعية تقلد السلطة في المجتمع،وفيما عدا ذلك توجد اختلافات جوهرية بينهما وهي:-

أ- من حيث إسناد السلطة:

وفقاً للنظرية الديمقراطية فان للناخبين ممارسة حقهم في اختيار المرشح وفقاً لإرادتهم الحرة الطليقة من كل قيد. أما في الشرع الإسلامي فقد ذهب إلى ترشيد ممارسة هذا الحق فأوجب أن يتم اختيار الأصلح فالأصلح وفقاً لمعيار الشريعة عملا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾[1] فسلطة اختيار الحاكم وإن عقدها الشارع الإسلامي للأمة إلا أن الأمة مقيدة في ممارسة هذه السلطة بقواعد الشريعة باعتبار أن ممارسة هذا الحق أمانة وواجب لا تبرأ ذمة المكلفين منه إلا بأدائه وفق ما شرع الله.

كما اشترط الشرع الإسلامي شروطاً فيمن يلي الولاية العامة (رئاسة الدولة) يتعين استيفاؤها كقاعدة عامة وهذه الشروط لا مثيل لها في النظرية الديمقراطية صحيح أن ثمة شروطاً قد تتطلبها بعض الأنظمة الدستورية إلا أنه مع تحقق مثل هذه الشروط فإنها تختلف في طبيعتها وثباتها عن تلك المقررة في الشرع الإسلامي، فتلك الشروط مرهونة بإرادة واضعيها فهي قابلة للتغيير والأمر خلاف ذلك في الشرع الإسلامي فشروطه ثابتة خالدة بخلود الشريعة ذاتها.

= علم السياسة ـ مرجع سابق ص٣٧ .

(١) سورة النساء، من الآية: ٥٨.

ب ـ من حيث ممارسة السلطة:

وفقاً للنظرية الديمقراطية في الحكم يتعين ممارسة السلطة بمقتضى قواعد قانونية معدة سلفا والتزام سلطة الحكم هذه القواعد هو معيار شرعية أعمالها، وكذلك الشأن في ممارسة السلطة في الشرع الإسلامي، فمبدأ سيادة القانون واعتبار التزامه معياراً لشرعية أعمال السلطة مسلم به في النظرية الديمقراطية وفي الشريعة الإسلامية.

إلا أنهما يفترقان في تحديد ماهية ذلك القانون الذي يتعين التزام سلطة الحكم به، فبينما هو من وضع المحكومين أنفسهم يملكون تغييره وتبديله وإلغاءه كيفما شاءوا فهو أي القانون في منطق النظرية الديمقراطية مجرد رغبات وميول المجتمع أو أغلبيته[1]، وهذا ما يؤكده أيضا هارود لاسكي بقوله (الأوامر القانونية بمثابة تعبير إيجابي عن مطلب قائم فعلا فهي تتمشى ورغبات أولئك الذين يعرفون كيف يشعرون مركز القوة السياسية برغباتهم هذه، وقوانين أي دولة إذن هي محاولة تبذل للاستجابة إلى هذه الرغبات ويتوقف مدى صلاحيتها على مدى نجاحها في هذه الاستجابة)[2]، ويصدق الأمر ذاته على بقية أعمال السلطة فتقاس شرعيتها بمدى تحقيقها لرغبات المحكومين. فالنظرية الديمقراطية في الحكم اقتصر دورها على تقييد الحاكم بإرادة المحكومين أما إرادة هؤلاء فهي مطلقة بدون قيد ولا ضابط فهي أي النظرية الديمقراطية تنتهي بنا في الواقع إلى حكومة الهوى، لأن المعول عليه في النظرية الديمقراطية هو خيار المحكومين ومبدأ الاختيار كما يقول هارود

(١) د. محمد نصر مهنا ـ علوم سياسية ـ دراسة في الأصول والنظريات ـ دار الفكر العربي ص٢٢٣ .

(٢) هارود لاسكي ـ مدخل إلى علم السياسة ـ المرجع السابق ص١٧ .

لاسكي ليس ثابتاً دائماً وإنما يحدده الزمان والمكان[1]. وعدم الثبات هذا هو الذي يفسر لنا التحولات العديدة التي تتعرض لهم المراكز القانونية لكل من الحكام والمحكومين في النظم الوضعية بما فيها النظم الديمقراطية.

أما الشريعة الإسلامية فإنها قررت قواعد قانونية ملزمة للحكام وللمحكومين لا يملكون شرعاً تغييرها أو تبديلها فهي المرجع والحجة وإليها الاحتكام وحكمها الفصل الذي لا يقبل النقض فما وافقها كان حقاً وصواباً وما خالفها كان حراماً باطلاً ، فهي من حيث الشكل ثابتة دائمة بدوام الثقلين بخلاف القواعد القانونية الوضعية فهي باقية ما بقي رضا واضعيها عنها وتزول بزوال هذا الرضا، والقواعد الشرعية من حيث المضمون محققه لخير المخاطبين بأحكامها قطعاً لأنها من وضع من يعلم ما يصلح لمن خلق ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[2] مبرأ من الحيف والظلم ﴿ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾[3] ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[4]، فلا يعترف الإسلام بشرعية رأي الأغلبية إذا خالف قاعدة شرعية وفي هذا ضمان لحقوق الكافة فلا خوف من استبداد أغلبية بأقلية ولا أقلية بأغلبية.

أما ما يضعه البشر من قواعد فهي محدودة بحدود علمهم ومتأثرة بنزعاتهم وأهوائهم وإن هي إلا تجارب يحاولونها معرضة للخطأ والصواب فهي من حيث الشكل غير ثابتة ولا تعرف الاستقرار وهي من حيث المضمون غير محققه لخير

---

(١) هارود لاسكي ـ مدخل إلى علم السياسة ـ المرجع السابق ص١٧ .

(٢) سورة الملك من الآية ١٤ .

(٣) سورة النور من الآية ٥٠ .

(٤) سورة يونس آية ٤٤ .

المخاطبين بها على نحو مؤكد بل إن النظرية الديمقراطية ذاتها باعتبارها النظرية السائدة في عصرنا الراهن ذهب القائلون بها طرائق شتى في فهمها وتطبيقها فانقسموا إلى فريقين رئيسيين منذ الثورة البلشفية سنة ١٩١٧ فريق المعسكر الشرقي بزعامة الاتحاد السوفيتي البائد وفريق المعسكر الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وكل فريق يزعم أنه دون الآخر يطبق الديمقراطية الحقة ويكيل كل منهما للآخر سيلاً من الاتهامات.

بقي أن نشير في ختام هذه المقارنة أن الشريعة الإسلامية وهي تسند سلطة الحكم للجماعة لم تفرق بين مجتمع متعلم أو جاهل غني أو فقير، ولم يظهر من بين صفوف علمائها من يدّعى عدم صلاحية تطبيقه في مجتمع غير متعلم أو لم يبلغ مستوى معيناً من المعيشة والحال خلاف ذلك في القائلين بالنظرية الديمقراطية حيث نجد بعض منظريها يجعلون تطبيقها حكراً على المجتمع المسيحي، هذا ما قاله مونتسكيو (إن الحكومة الديمقراطية المعتدلة هي أصلح ما تكون للعالم المسيحي أما الحكومة المستبدة فهي أصلح ما تكون للعالم الإسلامي)[1] وجون استوارت[2] يدخل المجتمعات المتخلفة في عداد القُصَّر الذين لم يبلغوا سن الرشد فيقول: (إن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج والبرابرة... فالحرية من حيث المبدأ: لا يجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس فيها) ورسل يذهب إلى القول أن تطبيق الديمقراطية في مجتمع أمي يكاد يكون مستحيلاً.

---

(١) مونتسكيو ـ روح الشرائع ـ ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف مصر ١٩٥٣ جـ ٢ ص١٧٨.

(٢) جون استيوارت مل ـ أسس الليبرالية السياسية ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، د. ميشيل متباس ـ جـ ١ ص١٠١ أشار إليه د. إمام عبد الفتاح إمام . مسيرة الديمقراطية بحث بمجلة عالم الفكر المجلد ٢٢ العدد الثاني سنة ١٩٩٣ ص ٣٧.

كما أن النظرية الديمقراطية المعاصرة قائمة على حكم الأغلبية وثمة تخوف له ما يبرره في الواقع من طغيان الأغلبية وضياع حقوق الأقلية والتهديد المستمر لحرية القلة التي لا توافق على رأي الأغلبية[١] وقد نبه المفكر الفرنسي الكسيس دي توكفيل إلى هذا الطغيان فهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي التي تشكل تهديداً خطيراً للحرية هذا الطابع الديكتاتوري والاستبدادي للأغلبية، وللرأي العام الذي ينعكس على حرية الفرد، كما ينعكس على حقوق الطوائف والجماعات والأقليات الصغيرة في المجتمع وهو يعتقد أي توكفيل ـ أن الشر الأكبر في المؤسسات الديمقراطية الحالية في الولايات المتحدة الأمريكية لا ينشأ من ضعف هذه المؤسسات بل من المغالاة في قوتها، ولست أنزعج من الإفراط في الحرية التي تسود هذه البلاد قدر انزعاجي من عدم كفاية الضمانات الموجودة ضد الطغيان، ويضرب مثلا على ذلك فيقول: (عندما يلحق الأذى بفرد أو بحزب أقلية فإلى من يتجه بالشكوى لرفع هذا الأذى؟ إنه إذا ما اتجه إلى الهيئة التشريعية وجد أنها تمثل الأغلبية، وتطيع أوامرها طاعة تامة وإذا ما اتجه إلى السلطة التنفيذية وجد أنها هي الأغلبية شاكية السلاح، وإذا ما اتجه إلى المحلفين وجد أنهم الأغلبية وقد منحت حق الفصل في القضايا القانونية، بل إن القضاة أنفسهم تنتخبهم الأغلبية في بعض الولايات، فمهما يكن الشر الذي يصيبك جائراً أو غير معقول فإن عليك أن تذعن له قدر استطاعتك)[٢].

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ مسيرة الديمقراطية ـ بحث منشور بمجلة عالم الفكر المجلد ٢٢ العدد الثاني سنة ١٩٩٣ ـ الكويت ص٣٩.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المرجع السابق ص٣٩ .

كما حذر جون ستيوارت مل من طغيان الأغلبية إذ قال (لقد أصبحت فكرة طغيان الأغلبية من بين الموضوعات السياسية الأكثر شراً وخطراً والتي ينبغي على المجتمع أن يحترس منها)[١].

والحق أن طغيان الديمقراطية ينال الكافة حتى طبقة الحكام أنفسهم هذا ما يؤكده جيمس راسل لويل بقوله: (الديمقراطية تمنح كل إنسان أن يطغى على نفسه)[٢] إنها حكومة الهوى فحسب والنتيجة المحتملة قد تكون حسب ما ذكره توماس بانجتون ما كولي بقوله: (إن النظم الديمقراطية البحتة تقضي، أن عاجلاً أو آجلاً على الحرية أو الحضارة أو كليهما)[٣] وبعد هذا البيان لأوجه الاختلاف بين النظام الوضعي والشريعة الإسلامية بشأن أساس شرعيه السلطة أنتقل إلى الفصل التالي لعرض حدود السلطة في النظامين.

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المرجع السابق ص٣٩، ٤٠.

(٢) صول. ك ـ بادوفر ـ معنى الديمقراطية ترجمة جورج عزيز ـ دار الكرنك ط ١٩٦٧ ص ١٢٢.

(٣) المرجع السابق.

الفصل الثالث

حدود السلطة العامة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

تبين لنا مما سبق ذكره أن السلطة السياسية ضرورة لا غنى عنها هذا ما انتهى إليه الفقه الوضعي، أما الشرع الإسلامي فقد أعلى من شأنها فجعل حكمها الوجوب.

وتبين لنا مما سبق أيضا أن مفهوم السلطة السياسية في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية متضمن لعنصرين اثنين هما عنصر الأمر والنهي من الحاكم يقابله العنصر الثاني وهو الطاعة من قبل المحكومين.

والسؤال الذي ينبغي أن نبادر إلى طرحه هنا هو هل الحاكم في ممارسته لسلطة الأمر والنهي مطلق السلطان لا يرد عليه قيد ولا يحده حد ومن ثم يتعين على المحكومين طاعته في جميع الأحوال؟ أم أن سلطان الحاكم مقيد ومحدود؟ ومن ثم للمحكومين شق عصا الطاعة إذا تجاوز الحاكم تلك القيود أو الحدود.

وإذا سلمنا بوجود مثل تلك الحدود فما هو الأساس الذي قامت عليه؟ إن المبحثين التاليين يتوليان الإجابة على تلكما التساؤلين حيث سأعرض من خلال:

المبحث الأول لحدود السلطة في النظام الوضعي بينما أعرض في:

المبحث الثاني لحدود السلطة في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول

حدود السلطة العامة في النظام الوضعي

في البدء وفي ظل أنظمة الحكم المطلق لا وجود لقيود أو حدود على سلطة الحكم، وقد سادت هذه الأنظمة ردحاً من الزمن في تاريخ البشرية الغابر. ولتبرير وجودها تقمصت أسانيد تفاوتت بين زعم ألوهية الحاكم بحسبان أن الحاكم هو الإله ذاته أو أنه من نسل الآلهة وبين أنه مختار من الله على نحو مباشر أو غير مباشر. فالحاكم كان يتجسد سلطة الحكم فلا فرق بين السلطة ومن يمارسها والسلطة والحال هذه مقدسة لا يجوز أن تنسب لها سيئة أو نقيصة من قبل المحكومين فلا تقبل النقد أو النقض ومن يفعل ذلك منهم يعتبر مارقاً وزنديقاً ينتظره الجزاء الرادع.

وما أن بدت مساوئ الحكم المطلق هذا حتى تبدد الأساس الذي يستند إليه وانهار وهو السند الإلهي للسلطة وكان على الأرجح بفعل رسالات السماء التي تترى ولم تنقطع قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾[1] تلك الرسالات التي جاء بها الأنبياء والمرسلون ومن حذا حذوهم من المصلحين وبرزت فكرة الفصل بين السلطة ومن يمارسها أو بالأحرى ما يطلق عليه تأسيس السلطة أي وضع أسس وقواعد ممارستها بصرف النظر عمن يمارسها، وشيئاً فشيئاً تأسست السلطة بوصفها قائمة بذاتها ومستقلة عن أشخاص الحكام الذين يمارسونها. وهنا

---

(١) سورة فاطر من الآية ٤٢.

أمكن البحث في وضع قيود على السلطة ووضع الحدود والمدى الذي تبلغه في علاقتها بالمحكومين وفكرة تقييد السلطة وعدم إطلاقها يفترض وجود حقوق وحريات لأفراد المحكومين إزاء سلطة الحكم يحظر عليها المساس بها ومن أجلها تفرض القيود على تلك السلطة حتى لا تستبد بتلك الحقوق والحريات المعترف بها من طرفي العلاقة في السلطة وهما الحاكم والمحكومون. إلا أن تقرير ذلك في نطاق النظام الوضعي استغرق قروناً وكلف تضحيات كبيرة وفيما يلي: عرض موجز للأنظمة الوضعية التي سادت خلال حقب التاريخ لنقف على مدى أخذها بمبدأ تقييد السلطة وسيكون عرضنا هذا من خلال مطالب خمسة على النحو التالي: ـ

المطلب الأول : حدود السلطة في العصور المتقدمة.

المطلب الثاني : حدود السلطة في الإمبراطورية الرومانية.

المطلب الثالث : حدود السلطة في العصور الوسطى.

المطلب الرابع : حدود السلطة في عصر النهضة.

المطلب الخامس : حدود السلطة في الدولة الحديثة.

المطلب الأول

حدود السلطة العامة في العصور المتقدمة

في العصور المتقدمة لم تعرف البشرية في نطاق النظام الوضعي قيوداً أو حدوداً على سلطة الحاكم، ففي مصر الفرعونية والصين القديمة وآشور وبابل لم تكن ثمة حقوق ولا حريات للأفراد إزاء سلطة الحاكم في تلك الإمبراطوريات والممالك القديمة.

ويمكن القول أن أول تباشير تقيد السلطة في النظام الوضعي تمثل في تدوين الأعراف والتقاليد الدينية[1] والتي كانت تنظم المجتمع آنذاك. والهدف من هذا التدوين وضع هذه الأعراف والتقاليد الدينية في صيغة قانونية معلومة للجميع مما يمكن الأفراد من معرفة ما هو مباح فيأتونه آمنين، وما هو محرم فيجتنبونه درءا للعقاب وبهذا أمن الأفراد نسبياً من تعسف طبقة الحكام من أشراف وكهنة والذين كانوا يحتكرون العلم بالأعراف والتقاليد واجبة التطبيق على المنازعات فلم يعد باستطاعة هذه الطبقة استغلال سلطة الحاكم حسب مشيئتها ومصالحها بسبب جهل المحكومين بالقاعدة القانونية الواجبة التطبيق.

ومن هذه القوانين التي صدرت تدوينا للأعراف والتقاليد الدينية قانون حمورابي ملك بابل الذي صدر في القرن السابع عشر قبل الميلاد. وقانون الألواح الاثنى عشر الصادر سنة ٥٤١ قبل الميلاد تقريباً في روما. ومن قبله ٦٢٠ قبل الميلاد

(١) د. صوفي أبو طالب ـ مبادئ تاريخ القانون ـ القاهرة طبعة سنة ١٩٦٥ ص ١٠٢ وما بعدها .

صدر في أثينا قانون (داركون)[١].

وفي الهند كان (قانون مانو) نسبة للملك مانو وهو واحد من الملوك المؤلهين السبعة الذين حكموا في العالم ويذكر هوميروس في أسطورته (الإلياذة) أن قانون (مانو) أوحي به من قبل الإله (ابراهاما) نفسه (لمانو) الذي أبلغه للكهنة (الماهاراشي) ثم بقي محفوظاً[٢].

وبوضع هذه القوانين بدت محاصرة الاستبداد شكلاً وإن لم يحاصر مضموناً، وقد تطورت هذه القوانين فأصبحت في تاريخ لاحق للبشرية يطلق عليها (الدساتير) أو القوانين الأساسية ويصبح لنفاذها معنى سيادة القانون والتي بغيابها يكون الاستبداد، وبصرف النظر عن مضمونها الذي قد يكون مستبداً أولا يكون فإنه مع كل الاحتمالين تحد من الاستبداد وقد تفرض عليه قيوداً[٣].

ولم تعرف شعوب الشرق القديم إلا الملكية المطلقة التي تمارس فيها السلطة باسم الآلهة أما الحرية السياسية فلم تخطر ببالهم[٤].

وفي الديمقراطيات اليونانية القديمة كانت السلطة العامة مطلقة لم تعرف قيوداً على سلطانها ولم تكن للمحكومين من حقوق أو حريات باستثناء تلك المقررة لفئة قليلة من المجتمع وهم المواطنون الأحرار بشأن ممارستهم للحقوق السياسة في

---

(١) د. عمر سليمان الأشقر ـ الشريعة الإسلامية لا القوانين الجاهلية ـ دار الدعوة ـ الكويت ط ١ سنة ١٩٨٣ ص ٤٧.

(٢) د. عمر سليمان الأشقر ـ المرجع السابق ص ٤٦.

(٣) د. عصمت سيف الدولة ـ الاستبداد بين التخلف والتحضر بحث منشور بمجلة الحق العدد الأول ـ السنة ١١ سنة ١٩٨٠ يصدرها اتحاد المحامين العرب..

(٤) د. ثروت بدوي. أصول الفكر السياسي ـ ج ١ دار النهضة العربية ط ١٩٦٧ ص ١٣.

تسيير شئون المدينة من خلال جمعية الشعب. ولذا فقد خضع الأفراد خضوعاً مطلقاً للدولة[١] فلم تكن لهم حرية عقيدة أو حرمة ملكية، إذ كان عليهم اعتناق الدولة (الديانة الوثنية) وكانت أموالهم تحت تصرف الدولة، التي كانت تأمر الدائنين أن يتنازلوا عن ديونهم للدولة وتأمر النساء بتسليم حليهم إليها. أما الحرية الشخصية فكانت مهددة بنظام (أوستراليزم) أي نظام المحارة، ومفاده أنه في حالة الخشية من شخص طموح ذي أطماع كبيرة بلغت حدا يخشى معها خطره أو تعلقت به الأمة على نحو صار يسير عليه أمر قيادتها وانقيادها له مما يؤدي إلى استبداده بها بسبب ما قدمه لها من خدمات جليلة. فعندئذٍ يعرض أمر هذا الشخص على جمعية الشعب لتقرير ما إذا كان يجب نفيه، ويصوت أعضاء هذه الجمعية بكلمة نعم أو لا كتابة على المحار[٢] فبالرغم من كون المدن اليونانية القديمة كانت مهدا للديمقراطية فإنها لم تعرف قيودا على سلطانها ولم تعترف بحقوق أو حريات للفرد في مواجهة الدولة[٣]. وكان نصيبها من الديمقراطية مجرد الشكل دون الجوهر فاكتفت منها فقط بحق المواطنين الأحرار في مباشرة الحكم.

إلا أن البعض يرى أن الديمقراطيات اليونانية عرفت تقييد سلطة الحكم بدليل شرط موافقة جمعية الشعب على التصرفات أو القرارات التي تمس الحريات، خاصة

---

(١) Glotz. G: The Greek city and its institutions; London 1929, p 62- 69

(٢) د. عبد الحميد متولي، الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ط ١ سنة ١٩٥٨ ص ١٣٨ .

(٣) ولقد قال واحد من علماء اليونان القديم ويدعى انا كسجوراس أن الشمس حجر أحمر شديد الحرارة وأن القمر صنع من مادة الأرض، فكان جزاؤه الاتهام بالزندقة وحكم بنفيه من أثينا. ولم لا يكون ذلك ـ كما يقول برتراند راسل ـ وقد كان عندهم معروفا أن الشمس اله وأن القمر آلهة؟ برتراند راسل ـ السلطة والفرد ـ ترجمة محمد بلير خليل ـ القاهرة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣ ص ٤١ .

الحرية الشخصية منها، وإن ذلك يعتبر قيداً لا يستهان به على سلطة الحكم وفي هذا يقول د. عبد الحميد متولي: وهو من القائلين بوجود هذا القيد ـ (وفي ذلك بلا ريب قيد لا يمكن الاستهانة بشأنه ووزنه وأن العرف قد انعقد على تقبلها وعدم استنكارها والعرف تعبير عن موافقة الشعب، ومن ناحية أخرى فإن الأفراد كانوا يعدون أنفسهم رغم تلك التصرفات أو القرارات أحراراً إذ كان الفرد كما يقول العلامة دوجي يعد نفسه حراً إذا كان تصرف الدولة إزاءه لم يكن سوى تنفيذا أو تطبيقا لقاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد على السواء أي دون تمييز بين الأفراد، فكان تعريف الحرية كما يقول الفقيه الفرنسي الكبير مشتقا من المساواة)[١].

والذي أراه بصدد هذا الرأي أن اعتبار موافقة جمعية الشعب قيد، هو من قبيل التقييد الذاتي للسلطة، وقد ثبت عدم فاعليته. فحتى يكون القيد يقيد فعلاً وواقعاً سلطة الحكم فلا بد من البحث عن مصدر آخر له خارج سلطة الحكم نفسها وهو ما لم تعرفه الديمقراطية اليونانية القديمة. هذا فضلاً عن أن جمعية الشعب لم تكن تمثل إلا نسبة ضئيلة جداً من المجتمع الذي تحكمه، مما يتعذر معه القول والحال هذه أن العرف قد انعقد على تقبلها وعدم استنكارها أي قرارات جمعية الشعب، والسؤال هو عرف من هذا الذي يعتبر حجة على الكافة؟ عرف جمعية الشعب ذاتها أنه عرف المجتمع السياسي فحسب الذي كان بعيداً كل البعد من حيث نسبته العديدة مع المجتمع المحكوم في حالته الطبيعية المكون من كافة الطبقات الأخرى التي لم يكن لها حول ولا قوة ولا يعتد بها في تكون ذلك العرف. إذ لم يتجاوز عدد أفراد المجتمع السياسي أكثر من ٢٥٪ من مجموع عدد السكان[٢].

---

(١) د. عبد الحميد متولي ـ الإسلام ومبادئ نظام الحكم ـ منشأة المعارف الإسكندرية ـ ط ١٩٨١ ص ٨٨.

(٢) د. محمد الشافعي أبو راس. نظم الحكم المعاصرة عالم الكتب ص ٤٩١.

كما أن القول بأن الحرية عند اليونان القديم كانت مشتقة من المساواة لا يمكن اعتباره حجة ذلك أننا بإزاء إثبات وجود أو عدم وجود قيود على سلطة الحكم في الديمقراطيات اليونانية القديمة، ولسنا بصدد التعرف على العلاقة بين الحرية والمساواة عند أولئك القدماء، اللهم إلا من قبيل اعتبار حرمان الكافة من الحقوق والحريات كافة قيدا على السلطة لأنها أعملت مبدأ المساواة في الحرمان مع الجميع .

من أجل ذلك فإني أرى مع الرأي الراجح في الفقه الوضعي أن اليونان القديم لم تعرف قيدا على سلطة الحكم[١] ولم تكن حقوق وحريات الأفراد فيها حتى تلك المقررة للمواطنين الأحرار في منأىً من التعسف والاستبداد. ولا أدل على ذلك من الحكم على سقراط بالإعدام عام ٣٩٩ ق. م. عندما طالب بإعلاء كلمة القانون والعدالة، حيث أتهم من قبل الدولة آنذاك بتهمة الإلحاد ضد الآلهة[٢] .

(١) د. فؤاد العطار ـ النظم السياسية والقانون الدستوري ـ ص٦٢ دار النهضة العربية بدون تاريخ نشر .

(٢) د. إبراهيم دسوقي اباظة ود. عبد العزيز الغنام ـ تاريخ الفكر السياسي ـ دار الحياة بيروت ط ١٩٧٣ ص٢٤.

Barker, E, Greek Political Theory, Plato and his predecessors London., 1960 p 122

المطلب الثاني

حدود السلطة العامة في الإمبراطورية الرومانية

كان الاعتقاد السائد عند الرومان أن السلطة مصدرها الشعب. وأن العلاقة بين الشعب والحاكم يحكمها عقد حكومي فبمقتضى هذا العقد نقل الشعب سلطة الحكم إلى الحاكم فأصبح للأخير سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه فالرومان لم يعترفوا للشعب بحق الثورة على الحاكم إطلاقا(١).

وفي العصر الملكي الذي انتهى سنة ٩٠٥ ق. م كانت سلطة الملك مطلقة يحكم شعبه بالحديد والنار ولم يكن لهذا الشعب أن يقاوم تلك السلطة بل كان عليه أن يطيعها طاعة عمياء (٢).

ولقد لخص (أولبيان) النظرية السياسية عند المشرعين الرومان بقوله (لإرادة الإمبراطور قوة القانون، لأن الشعب تنازل له ووضع في يده جميع قواته واختصاصاته) (٣).

ولكن على الرغم من استناد السلطة من حيث مصدرها إلى الشعب في الإمبراطورية الرومانية، إلا أنه من الثابت أن سلطة الإمبراطور الروماني كانت مطلقة ومقدسة لا يرد عليها قيد ولا تحدها حدود. وقد ورد في قانون (جو ستنيان)

---

(١) د. بطرس بطرس غالي. ود. محمود خير عيسى. المدخل في علم السياسة ـ المطبعة. السادسة ١٩٨٢ ص ٤٠٩، ود. إبراهيم نصحي، تاريخ الرومان الجزء الأول بيروت ١٩٧٢ ص ٦٢ وما بعدها.

(٢) د. محمد إبراهيم السعدي ـ تاريخ روما القديم ـ مكتبة نهضة الشرق ـ جامعة القاهرة ص ٥٦.

(٣) د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسة المرجع السابق ص٥٢.

الصادر في القرن السادس الميلادي أن (ما يريده الملك تكون له قوة القانون).

والإمبراطورية الرومانية وإن نظمت العلاقة بين الأفراد بعضهم وبعض، إلا أنها لم تقر لهؤلاء بحقوق إزاء سلطة الإمبراطور الذي اعتبر خلال فترة من الزمن إلهاً يعبد وتقدم له القرابين كان ذلك قبل انتشار الديانة المسيحية التي سعت أول ما سعت إلى إقرار حرية العقيدة التي كانت مفقودة في الدولة الرومانية إذ كان على جميع الرعايا اعتناق الديانة الوثنية التي كانت سائدة في الدولة الرومانية.

وفي عهد مؤسس الإمبراطورية الرومانية أغسطس[1] الذي استطال حكمه لأكثر من أربعين عاما (٧٢ ق.م ـ ٤٢م) ونجح بفضل تركيز السلطة في يده في بث قدسيته وألوهيته بين الجماهير مما منحه نفوذاً تمتع خلاله بسلطان مطلق وكانت الأمة تسير مسحورة بتوجيهاته واستطاع القضاء على خصومه من خلال حمامات الدم والمؤامرات والاغتيالات دون رادع له وكان شعاره (دعهم يكرهونني ما داموا يرهبونني)[2].

---

(١) أغسطس لفظ اشتق من الفعل اللاتيني Augeo ومعناه المهيب. وكان في الأصل يطلق على الآلهة إلا أن الرومان أنعموا به على اكتافيوس اعترافاً بشجاعته وفضله وما حققه من نصر للرومان في معركة أكتبوم (٢١ ق.م) على الملكة الفرعونية كليوباترا ملكة مصر. وأصبح اكتافيوس يعرف فيما بعد بـ أغسطس بدلا من اسمه السابق (اكتافيوس) كما أطلق اسم أغسطس فيما بعد على الشهر الثامن من السنة الرومانية تيمنا بالنصر الذي تحقق للرومان على المصريين في معركة أكتيوم.

أما لفظ الإمبراطور Imperator وترجمته الإغريقية أو توقراطور. أي الحاكم بأمره. فقد حاز أغسطس على هذا اللقب بعد انتصاره في معركة موتينا Mutina الغربية في غاله الغربية سنة ٣٤ ق.م وقد اتخذ أغسطس هذا اللقب لنفسه كاسمه الأول وبصفة دائمة كما أصبح هذا اللقب لكل حاكم روماني فيما بعد.

انظر د. سيد احمد علي الناصري ـ تاريخ الإمبراطورية الرومانية ـ الطبعة الثانية ١٩٩١ دار النهضة العربية ص ٢٨ـ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص١٢٨ .

لم تكن ثمة حرية دينية في الإمبراطورية الرومانية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فقد كان على الرعايا اعتناق ديانة الإمبراطورية (الديانة الوثنية).

من أجل ذلك فقد لاقى الرواد المسيحيون الأوائل صنوف العذاب من جراء دعوتهم للدين الجديد. ويحفل تاريخ الدولة الرومانية بفظائع التعذيب الذي أنزلته بالمسيحيين منذ عهد نيرون ٦٤م.

ولعل أبشع الاضطهادات التي حلت بالمسيحيين كانت سنة ٢٥٠ م عندما بدأ الإمبراطور (ديقيوس) تطبيق سياسة الإبادة الجماعية للمسيحيين[1].

وجاء من بعده الإمبراطور فالبرايانوس سنة ٢٥٧ م الذي فرض حظرا على تجمعات المسيحيين وفرض عليهم تقديم الشعائر الوثنية. الأمر الذي أفقد الكنيسة الكثير من أتباعها بالعودة للوثنية خوفاً من الموت أو الموت لمن ثبت منهم على عقيدته[2].

إلا أنه بثبات المسيحيين وتضحياتهم كتب لهم الاستمرار والانتشار بل والغلبة على الوثنية لدرجة أنها أصبحت عقيدة الإمبراطور قسطنطين الذي اعتنق المسيحية وقرر حرية العقيدة في الإمبراطورية الرومانية. وبتقرير حرية العقيدة نبتت فكرة تقييد السلطة ووضع قيود على سلطة الحكام في الإمبراطورية الرومانية وعليه يعزي إلى المسيحية الفضل في تقييد سلطة الحكم ووضع حد للسلطان المطلق لأباطرة الرومان وذلك من خلال دفاعها المستميت من أجل حرية العقيدة[3] وتضحياتها

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨٧.

(٢) وقد كان انتقام الإمبراطور ديو قلديانوس مروعاً وفظيعاً بالمسيحيين حتى أن الكنيسة المرقسية المصرية جعلت بداية تقويمها هو تاريخ تولي هذا الإمبراطور العرش سنة ٤٨٢ لتذكير المسيحيين بهذه المأساة.

(٣) يرى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي في مؤلفه ـ الإسلام ومبادئ نظام الحكم ـ الطبعة الثانية ديسمبر =

الفئة التـي قدمتها لتحقيق هذه الحرية ولم يهدأ لها بال حتى أعلنت المسيحية ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية وكان ذلك في عهد الإمبراطور نيودوسيوس في القرن الرابع الميلادي.

إلا أن رجال الكنيسة وهم يدعون لحرية العقيدة لم يلتزموا القاعدة ذاتها في تعاملهم فيما بينهم فقد حرمت الكنيسة الرومانية البيزنطية على الأقباط المصريين قولهم بالطبيعة الواحدة للمسيح وتعرضوا من جراء موقفهم هذا لاضطهاد يفوق بشاعته ودمويته ما تعرض له المسيحيون على أيدي الوثنيين[1]

= ١٩٨١ ص ٨٦ وجود قيد آخر على سلطة الحكم عرفته الإمبراطورية الرومانية القديمة (٢٩ ق م ـ ٢٩٥ م) وهو ثنائية السلطة إذ كان يتولى السلطة التنفيذية فيها اثنان يطلق على كل منهما قنصل فما كان يستطيع أحدهما اتخاذ قرار في شأن من شئون الحكم إلا بموافقة الآخر. وأن الهدف من تقرير نظام ثنائية السلطة هذا هو منع الاستبداد والتحكم، إذ كان الاعتقاد السائد آنذاك أن مجرد تقسيم السلطة بين شخصين كفيل يمنع الاستبداد،لما يؤدي إليه هذا التقسيم من إضعاف للسلطة أما إذا اجتمعت السلطة في يد شخص أو هيئة واحدة فإن ذلك سيؤدي حتما إلى الاستبداد، ذلك هو الاعتقاد الذي ساد الدولة الرومانية على ما يرى د. عبدالحميد متولي.

والذي أراه أن مجرد تقسيم السلطة لا يمكن أن يكون ضمانا ضد الاستبداد بها، ولقد كان الأمر كذلك من حيث الواقع في الإمبراطورية الرومانية. إلا أنه لم يحقق الهدف المرجو منه وهو منع الاستبداد فعلى الرغم من اقتسام السلطة بين قنصلين إلا أن الاستبداد كان سمة النظام الإمبراطوري، هذا الرأي هو ذاته الذي إنتهى إليه الدكتور عبد الحميد متولي، إذ يقول ما نصه (على أن التاريخ قد أثبت عدم صحة الرأي القائل بأن ثنائية السلطة (الجماعية) تعد إحدى ضمانات الحريات) د. عبد الحميد متولي ـ الإسلام ومبادئ نظام الحكم ـ الطبعة الثانية ١٩٨١ هامش ص٨٩.

يذكر كل من د. بطرس بطرس غالي. ود. محمود خيري عيسى في مؤلفهما المدخل في علم السياسة ـ الطبعة السادسة ١٩٨٢ م ص ٥٣ ما نصه (أما الرومان فقد عملوا على إقرار الاتحاد داخل دولهم ثم أخضعوا العالم الغربي كله لحكمهم، ولم تتحقق لهم هذه الوحدة إلا عن طريق القضاء على الحريات، والانتقال من الحكم الجمهوري الديمقراطي إلى الحكم الديكتاتوري المستبد).

(١) ويذكر د. سيد أحمد علي الناصري في مؤلفه تاريخ الدولة الرومانية الطبعة الثانية ١٩٨١ص ٦٦ ما نصه: =

وفيما عدا حرية العقيدة فقد بقي سلطان الأباطرة الرومان مطلقاً دون حدود، فالشيء الوحيد الذي ظفرت به الكنيسة هو تحرير معتقد الفرد من سلطان الدولة واعتباره أي هذا المعتقد شأنا دينياً خالصاً لا شأن ولا سلطان للدولة عليه. بل لله وحده الذي اختص آباء الكنيسة بسلطة توجيه المسيحيين روحياً فالروح هي المستهدفة من الرسالة المسيحية. وأن للسلطة الزمنية ما عدا ذلك، فلكل مجاله واختصاصه لا يتعداه إلى غيره فسلطان الأباطرة فيما لا يتصل بالعقيدة الدينية مطلق من كل قيد وسلطان الكنيسة فيما يتصل بهذه العقيدة هو الآخر متحرر من تدخل الأباطرة[1].

فالقيد الوحيد الذي تمكنت المسيحية من فرضه على سلطان الدولة هو الحرية الدينية، الذي جعلته الحد الفاصل بين الدولة ومدى سلطانها الذي تبلغه في علاقتها بالرعية، وهو سلطان مطلق لا حدود له ولا ترد عليه القيود[2]. إلا قيداً واحداً هو عدم التدخل في حرية العقيدة والهدف من ذلك واضح هو تمكين الرعايا من اعتناق

= (وفي عصر تيودوسيوس أعلنت المسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية كلها، وهنا تمردت الكنيسة المصرية على الكنيسة الرومانية البيزنطية واتخذت لها طريقاً مخالفاً في الفكر المسيحي، وعاد الاضطهاد بشكل جديد، فقد كان الأقباط يعاقبه يؤمنون بالطبيعة الواحدة للمسيح عليه السلام بينما كان الرومان ملكيين يؤمنون بالطبيعتين للمسيح ـ عليه السلام ـ وكان اضطهاد الملكيين لليعاقبة المصريين بشعا ودمويا، بل ويفوق في بشاعته بشاعة الاضطهاد الوثني للمسيحيين، وهرب الأقباط وآباء الكنيسة إلى الكهوف والجبال والصحارى والأماكن النائية، وهنا بدأت الأديرة والرهبنة تتبلور وتأخذ طابعا منظما وثابتا وظلت الكنيسة المصرية تقاوم بإصرار، متمسكة بآرائها حتى مهدت لدخول العرب الذين كانت تربطهم بهم صلة مصاهرات ومعاملات قديمة واعتبروهم محررين لهم من ظلم الرومان وذلك سنة ٦٤١ م.

(١) MARCEL BRELOT, La science Politique, né Sais Je 2 p. i. F Paris 1977 P. 19

(٢) يحيى الجمل. ـ الأنظمة السياسية المعاصرة ـ المرجع السابق ص ٦٠ .

الديانة المسيحية وغل يد الدولة عن إجبارهم على اعتناق الديانة الوثنية السائدة.

وقد اعتبرت الكنيسة طاعة الدولة واجبا دينيا ودعت إلى الخضوع المطلق لسلطانها مهما بلغ تعسفها واستبدادها بمقولة أن آثار ذلك لا تتعدى الجسد وهو بطبيعته فان وإلى زوال وإن الدنيا إن هي إلا دار شقاء وهي تعد المسيحيين الصابرين على جور الحكام بالخلاص الروحي والحياة الأبدية في الدار الآخرة وفي البدء حرم آباء الكنيسة مقاومة الظلم(١).

وكان من نتيجة هذه التعاليم الموالية للسلطان المطلق للأباطرة في العهود الأولى للمسيحية أن عمت المسيحيين حالة من الإستكانة والزهد في الدنيا وحبست هذه التعاليم أنظار المسيحيين عن التطلع إلى غير الحرية الدينية فتقبلوا بنفس راضية حكم الطغاة والجبابرة ولم تفطن المسيحية إلى العلاقة التي لا انفصام لها بين حرية العقيدة والحريات الأخرى. وإن تقرير الأولى دون الأخريات يفقد الأولى جوهرها أو ينذر بتصعيد الصراع بين حرية العقيدة وبين نيل بقية الحريات الأخرى وهذا ما كشف عنه المستقبل عندما سيطرت الكنيسة على مقدرات الدولة على أثر انهيار الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي على يد القبائل الجرمانية وهو ما سنعرض له فيما يأتي تحت عنوان حدود السلطة في العصور الوسطى.

(١) تاريخ الفكر السياسي، جان توشار، ترجمة الدكتور علي مقلد، الدار العالمية بيروت ط ٢ ص ١١٠ وما بعدها .

المطلب الثالث

حدود السلطة العامة في العصور الوسطى

بعد غزو القبائل الجرمانية للدولة الرومانية سنة ٤٧٦م انهارت الإمبراطورية الرومانية الغربية وولجت أوروبا في حقب من التاريخ مظلمة استطالت لما يقرب من عشرة قرون هي فترة من الزمن اصطلح على تسميتها بالعصور الوسطى.

وسيطرت على أوروبا خلال العصور الوسطى ثلاث ظواهر ألقت بظلالها على الحياة العامة ووجهتها ، هذه الظواهر هي[1] :ـ

اشتداد النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية.
ونظام الإقطاع.
ونظام الطوائف.

ولكل من هذه الظواهر أثره في مدى الحقوق والحريات التي أتيحت للفرد في أوروبا العصور الوسطى، ذلك أنه مما اتسمت به هذه العصور هو انعدام السلطة المركزية في التقرير في الشئون العامة وغدا الناس والحال هذه موزعي الولاء بين تلك القوى والفاعليات والتي ألقي بعض الضوء على كل منها فيما يلي لنبين مدى السلطان الذي بلغته كل منها في علاقتها بالفرد وما إذا كان لهذا الأخير حقوق وحريات تمثل سياجاً آمناً يمتنع على كل هذه القوى تجاوزه.

---

(١) حول هذه الظواهر انظر:

Alfred pose: philosophie, du pouvoir, p U. Paris 1948 P. 140 Ets GEORGES De LAGARDE, la naissance de l' Esprit laïque Au Declim moyen Age, ed Be Atrice, 1934 P. 50 etss., J. J. Chevalier, les Grand Oeuvres politique. s. Paris1949 p. 218 etss. paul Janet Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale 5éme, paris. p. 106 Ets

أولاً :ـ اشتداد النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية :ـ

لقد مارست الكنيسة دورا متميزاً بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية فغدت مصدرا وحيدا للتوعية والتعليم والتوجيه للعالم المسيحي وبهدف ملء وشغل الفراغ الذي شغر بانتهاء حكم الإمبراطور الروماني، وكان لها ما أرادت، وبدت تفرض من موقعها المتميز هذا على السلطة الزمنية موقفها واحتدت سطوتها حتى أملت شروطها على الإمبراطورية الجرمانية المقدسة في القرن الثامن الميلادي على حساب الممالك والإمارات الأوروبية. وغدا البابا صاحب السيادة على العالم المسيحي دينيا وسياسياً. وأصبحت العلاقة بالسلطة تتمحور حول العلاقة بين السلطة الدينية التي تمثلها الكنيسة برئاسة البابا والسلطة الزمنية أيا كان رئيسها ملكا أم إمبراطوراً وفي هذه الأثناء تنكرت الكنيسة لموقفها السابق من السلطة الزمنية ذلك الموقف الذي تبدى في إطلاق سلطة الإمبراطور الروماني واعتبار طاعته حتى مع جوره وتعسفه قربة لله تعالى فمن موقف الاستسلام والتسليم والسلبية والزهد والطاعة المطلقة للسلطة الزمنية عدا ما يشكل منها اعتداء على حرية العقيدة في بداية عهد المسيحية إلى الموقف المناهض لذلك تماماً المتمثل في امتداد سلطان الكنيسة إلى مباهج الحياة من جمع للمال من خلال فرض الضرائب وتملك الإقطاعيات والتدخل في كافة شئون الأفراد الدنيوية والدينية وتعميد الحكام وإعفائهم.

وذاعت في الأوساط الفكرية نظرية التفويض الإلهي غير المباشر للحاكم، هذه النظرية تذهب إلى القول بأن السلطة في الأصل لله فهو الذي أرادها للناس لتنظيم شئونهم لأنه سبحانه لا يريد لعباده الفوضى، ولكن الله تعالى لم يختر الحكام مباشرة لممارسة السلطة وإنما أوكل اختيارهم لشعب الكنيسة. واعتبار أن الأمراء والملوك

وزراء لله في الأرض مفوضون في حكم الرعايا على مقتضى القوانين الإلهية[١].

فالقوانين الإلهية هي إذن القيد الذي تفرضه الكنيسة على سلطة الحكم. فالحاكم الزمني لم يعد في نظر الكنيسة مطلق السلطان من كل قيد وأن حسابه مؤجل في الآخرة كما كان سائدا من قبل[٢]. موقف اتسم بإعلاء السلطة الدينية على السلطة الزمنية واعتبار الثانية خاضعة للأولى ومؤتمرة بأمرها ودعوة الرعايا إلى شق عصا الطاعة علي الحكام الزمنين إذا قررت الكنيسة ذلك. حدث هذا التحول بل الانقلاب ليس بفعل وحي سماوي جديد مما يعنيه القول بطاعة القوانين الإلهية أي نسبة هذه القوانين لمصدر علوي هو الله سبحانه وتعالى بل لمجرد فقه كنسي بشري يتغير ويتكيف حسب معطيات الزمان الذي يعيش فيه[٣].

---

(١) روبرت م. ماكيفر ـ تكوين الدولة ـ ترجمة د. حسن صعب دار العلم للملايين بيروت ط ١٩٦٦ ص ٣٠. وأيضاً الدكتور رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ط ٣ سنة ١٩٨٣ دار النهضة العربية ص ٧١٧، ٧١٨.

الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون. ط ٣ ـ دار النهضة العربية ص ٦، ٧.

(٢) د. يحيى الجمل ـ المرجع السابق ص ٦١.

(٣) ونضرب مثالا على ذلك بالفتوى التي أصدرها البابا أنوست الرابع بإباحة الربا في النصف الأول من القرن الثالث عشر وقد كان الربا محرما طيلة عهود الباباوات السابقين عليه، وقد فرق هذا البابا في فتواه بين الاقتراض بفائدة من أجل الاستهلاك الشخصي فهذا حرام أما الاقتراض بفائدة من أجل تمويل التجارة أو الصناعة فهذا حلال. وهذه الفتوى إن هي إلا احتيال على القانون الكنسي، والذي دفع البابا إلى إصدار هذه الفتوى هو الضغوط التي تعرض لها من التجار الذين استدان منهم لتمويل حربة ضد الإمبراطور فردريك الثاني ، فكان هذا الدين مقابل تلك الفتوى. المرجع: رجين برنود أصول البرجوازية ١٩٤٧. أشار إليه د. عصمت سيف الدولة في بحثه الاستبداد بين التخلف والتحضر ـ منشور بمجلة الحق ـ العدد الأول السنة ١١ ـ ١٩٨٠ ـ التي يصدرها اتحاد المحامين العرب ـ القاهرة.

وإمعاناً من المجتمع الكنسي في احتكار العلم (بالقوانين الإلهية) حرم ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى اللغات الأخرى فكان كهنة الكنيسة دون غيرهم - كما سبق أن ذكرنا - يحتكرون فهم نصوص (القانون الإلهي) وتفسيره للملايين من بسطاء المؤمنين[1].

وفضلاً عن سلطان الكنيسة في خلق القانون الكنسي وتفسيره امتد سلطانها أيضاً للقوانين الإمبراطورية فتملك إلغاءها فهناك شرط واقف هو أن على هذه القوانين أن لا تخالف القانون الكنسي.

أما عن جوهر هذه القوانين الكنيسة فلم يكن من شأنها حماية حقوق وحريات الأفراد باعتبارها مجالاً محمياً من التعدي عليها، بل كان الهدف منها عكس ذلك. فقد وجهت الكنيسة أثناء العصور الوسطى جل اهتمامها إلى تكريس سلطاتها وإشباع نهم رجالها من مباهج الدنيا وممارسة صنوف الاستبداد تجاه من يخالفها في الرأي والعقيدة. إن من يجرؤ على اعتناق مذهب أو تفسير ديني لا يتفق ومنهج البابوية وجهت إليه تهمة الزندقة[2] والخيانة العظمى وعقوبة ذلك الإعدام حرقاً أو النفي أو الحرمان.

---

(١) د. لويس عوض - ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية - الطبعة الأولى ١٩٨٧ مركز الأهرام للترجمة ص ٤٠ لما قام دانتي البحيري (١٢٦٥ - ١٣٢١) بالدعوة للتخلي عن اللغة اللاتينية وإلى استخدام اللغة الإيطالية عاقبته الكنيسة سنة ١٣٠١ بالنفي ثم يتحول الحكم بعد شهرين فقط إلى الحكم بإحراقه حياً ثم يمتد الحكم إلى إعدام أولاده الثلاثة سنة ١٣١٥ وهم لا يزالون في سن اليفاعة. إلا أن دانتي تمكن من الإفلات من تنفيذ حكم الإعدام فعاش شريداً بعيداً عن وطنه (فلورنسا) إلى أن مات سنة ١٣٢١ ولما قام مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) بدعوته الإصلاحية مهاجماً لصكوك الغفران ودعا إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية ، وإلغاء دور الكهنوت في الوساطة بين الإنسان والله ، أصدرت عليه البابوية قرار الحرمان .

(٢) ووصف الزنادقة والسحرة كان يطلق على كل منشق على الكنيسة الكاثوليكية أو رافض لها في العقيدة أو=

وتاريخ محاكم التفتيش التي أحدثتها الكنيسة حافل بعظائم القسوة في التعذيب والعقاب[1].

ويصف الدكتور لويس عوض وضع الكنيسة في العصور الوسطى فيقول (كانت أصوات الاحتجاج على تجاوزات الكنيسة الكاثوليكية تتصاعد في كل مكان لتدين قرارات الحرمان التي كان يجريها البابوات على نقادهم ونقاد أعوانهم من الأمراء ولتدين إقبال رجال الدين على عرض الدنيا من مال وملذات جسدية، وتدين الأبهة التي تحفل فيها الكاتدرائيات ومن فيها من الكرادلة والأساقفة وتدين انحياز الكنيسة الدائم للأقوياء والأغنياء وانحيازها الدائم ضد المستضعفين في الأرض. وتسخيرها للدين لترويض الجماهير على الخضوع للطغاة والظالمين، كذلك ارتفعت أصوات الاحتجاج في كل مكان على تجار البابوات الفاسدين وسماسرتهم من رجال الدين في صكوك الغفران وبيعها للموسرين من الزناة والقتلة ومرتكبي الموبقات من الرجال والنساء)[2].

ثانياً :ـ نظام الإقطاع

ونظام الإقطاع قد ساد أوروبا في أثناء العصور الوسطى وهو يمثل درجة عالية

= السلوك أو المصالح.د. توفيق الطويل ـ قصة الاضطهاد الديني ـ الزهراء للإعلام العربي ط ١٩٩١ ص ٦٣ وما بعدها.

(١) يقول توركو بماذا (١٤٢٠ ـ ١٤٩٨) وهو رئيس محاكم التفتيش في أسبانيا آنذاك مبررا إحراق مئات (الزنادقة) أو (السحرة) على الخازوق (نحن نحرقك في الدنيا رحمة بك حتى ننقذك من النار الأبدية في الآخرة).

المرجع د. لويس عوض ـ ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية المرجع السابق ص ٨٩. وأيضاً د. إسحاق عبيد محاكم التفتيش دار المعارف ط ١٩٧٨ ص . ٧ وما بعدها.

(٢) د. لويس عوض ـ المرجع السابق ص ١٧٢ .

من سيطرة السلطة العامة على الشئون الاجتماعية والاقتصادية وفق تبعية نظام طبقي تكون العلاقة فيه تبعية طبقية وليس علاقة حاكم بمحكوم[١] ففي قمة الطبقات يكون الملك وفي القاعدة رقيق الأرض والذين تصل نسبتهم إلى ٩٠٪ من مجموع سكان الإقطاعية. وكان العقد الإقطاعي هو الصيغة القانونية التي تنظم العلاقة بين الطبقات ولم يكن من شأن هذا العقد ترتيب حقوق للأفراد بأشخاصهم لكنه كان يحدد التزامات طبقية.

فقد تمخضت حالة الفوضى السياسية التي أعقبت الغزو الجرماني للإمبراطورية الرومانية عن وجود علاقات جديدة في المجتمع فشاع الخوف والذعر مما جعل الاحتكام إلى القوة وحدها هو الوسيلة المتاحة للأمن على الأشخاص والأموال فأصبح أكثر الناس مقدرة على توفير الأمن هم ملاك المساحات الشاسعة من الأرض المحصنة بالقلاع والحصون وتشكل الأيدي العاملة في الزراعة منها قوة للدفاع عنها، فقد هرع صغار الملاك إلى تسليم أنفسهم وأموالهم إلى كبار الملاك طلباً للحماية متنازلين عن ملكيتهم لأرضهم بل وحريتهم مقابل حصة من ناتج الأرض وعدد من أيام العمل وأما الّذين لا يملكون أرضا فقد لاذوا أيضا بمالكي الأرض يحتمون بهم مقابل العمل في الزراعة أو في فرق الفرسان[٢].

وطبقة الفلاحين أو (رقيق الأرض) رغم تفوقها العددي على غيرها من الطبقات كانت أسوأ الطبقات حالاً وازدراء واستكانة لدرجة أن التصرف في الإقطاعية كان يسحب عليها كما لو كانت أشياء والعقود الإقطاعية المبرمة بين

---

(١) د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسة ـ المرجع السابق ص٦٣.

(٢) د. سعيد عاشور ـ أوروبا العصور الوسطى الجزء الثاني ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥. ود . عصمت سيف الدولة ـ المرجع السابق ص ٣٨ .

الملك والنبلاء كانت ترتب التزامات متبادلة، ولكنها غير متساوية فيه تلزم طبقة النبلاء بالولاء والطاعة المطلقة للملك وفي ذات الوقت تعفي الملك من ذلك تماما.

كما أن الملكية لم تكن حقا مطلقا بل ترتب مجرد حقوق إدارية بحتة كحق إدارة مطحن والملك هو المالك الوحيد لجميع الأراضي الزراعية ويخلع ما يشاء منها على أتباعه النبلاء وهؤلاء يؤجرونها للفلاحين.

والوظائف العامة لم يكن شغلها حقاً متاحاً للكافة بل حقاً إقطاعياً يتوارثها الأبناء عن الآباء[1].

والخلاصة أن فكرة سيادة الشعب ووجود حقوق وحريات لأفراد هذا الشعب مردها كونه مالكا لهذه السيادة كانت غائبة عن الأذهان في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى. بل كانت الفكرة السائدة أن الالتزامات بين الملك وأتباعه ترتد إلى أساس تعاقدي كما أن الملك أسمى من طبقة النبلاء فلا يمكن اتهامه أو معارضته[2].

---

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث المرجع السابق ص ٦١.

(٢) د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى المرجع السابق ص ٦٤.

ثالثاً

نظام الطوائف

شهدت أوروبا في أواخر العصور الوسطى رواجاً في التجارة والصناعة فنشأت المدن لتكون مركزاً لهذين النشاطين وقد تبع ذلك نوع جديد من مصادر الالتزام والسيطرة والتنظيم بتقييد الحرية الاقتصادية وهذا المصدر هو نظام الطوائف. وكانت الطائفة تضم جماعة من الأشخاص تربط فيما بينهم مصالح اقتصادية مشتركة فقد يكونون تجاراً أو صناعاً في حرفة من الحرف أو منتجين لسلعة ما.

ونظام الطوائف هذا يقرر قواعد ملائمة للمخاطبين بأحكامه ويعتبر واحداً من مصادر الالتزام في المجتمع والتي سادت أوروبا بهدف رعاية مصالح الطائفة التي يجمعها نشاط اقتصادي متماثل فحسب ، ولم يكن هذا النظام يبتغي بحال من الأحوال حماية حقوق وحريات الأفراد بوصفهم أفراد وإنما كما ذكرنا يهدف إلى فرض قواعد تؤمن مصالح المنتمين للطائفة بهدف احتكار إنتاج سلعة أو حماية حرفة أو تجارة ليس غير.

ونخلص مما تقدم أن السلطة في العصور الوسطى لم تفرض عليها قيود رسمية[1] كما لم توفر مصادر الالتزام السائدة آنذاك أية حماية تذكر للحقوق

---

(١) ويرى بعض الفقهاء وجود استثناء على هذا الأصل العام ، ذلك هو القيد أو القيود على فرضها العهد الأعظم على الملك ، ففي سنة ١٢١٥ اضطر ملك انجلترا (جان سانتير/ إلى إصدار ذلك العهد على أثر ثورة الأساقفة والبارونات على التاج بسبب فرضه لمزيد من الضرائب ، ومصادرته لأموال الأشراف وتضييقه على صغار الإقطاعيين ومهاجمة الكنيسة. فتجمع زعماء الطوائف التي أضيرت بسبب إجراءات الملك تلك من القساوسة وكبار الإقطاعيين (البارونات) في ١٥ مايو ١٢١٥ وقبضوا على الملك (جان سانتير) =

* وأجبروه على توقيع وثيقة أسموها بالعهد الأعظم تحصن لهم مصالحهم وحقوقهم الإقطاعية ضد تسلط الملك، وقد أيدتهم في ذلك الطوائف الأخرى.

والسؤال هو هل تعتبر هذه الوثيقة بحق قيدا على سلطة الملك؟ والجواب على ذلك بالإيجاب، ولكن ما هي الحقوق التي تقررها تلك الوثيقة ولمصلحة من تقررت؟ ـ يتضمن العهد الأعظم ثلاث وستين مادة تنصب مضامينها على تنظيم علاقة الملك بالكنيسة، وعلاقته بالطبقات ومدى سلطته في فرض الضرائب، وليس من بينها مادة واحدة تقرر حقوقاً للفرد بصفته تلك، ولكن ما تقرر بها من حقوق فهي حقوق طائفية ليس إلا، حتى صيانة هذا الميثاق وضمان تنفيذه قد أوكل إلى خمسة وعشرين باروناً مهمتهم مراقبة تنفيذ الملك لما ورد بهذا الميثاق، وهؤلاء هم كبار الإقطاعيين فليس للفرد العادي حقوقاً مقررة بهذا الميثاق، فضلاً عن حقه في الإسهام بصيانتها. مـــن أجل ذلك فإنني لا أتفق مع من ذهب من فقهاء النظام الوضعي إلى التعويل على هذه الوثيقة، والتغني والإشادة بها باعتبارها كسباً للشعب الإنجليزي ومضرباً للأمثال في الريادة التاريخية في مجال تقرير حقوق وحريات الشعوب في كفاحها ضد الاستبداد.

لأن زعماء الطوائف ـ كما تقدم القول ـ لا الشعب هم الذين وقفوا في وجه الملك، ومن أجلهم صدرت لتحمي حقوقهم وامتيازاتهم الإقطاعية، لا لتضمن حقوق وحريات وامتيازات الشعب الإنجليزي متى كان في معزل عن الانتماء لتلك الطوائف.

أي أن الحقوق الفردية لم تكن حقوقا عامة لجميع الأفراد في أوروبا العصور الوسطى، وكذلك الشأن بالنسبة للحقوق السياسة، لم يكن لها وجود كحقوق عامة، فالمشاركة في الحياة العامة وتنظيم الشئون السياسة كان مقصورا على الملك ورجال الكنيسة والنبلاء.

وكان السلطان المطلق للملوك هو العقيدة الرسمية التي سادت أوروبا العصور الوسطى بما فيها انجلترا. ومن الآيات الدالة على صحة ما ذهبنا إليه هو ما جاء في خطاب (جميس الأول) ملك انجلترا سنة ١٦٠٩ إذ يقول (ان الملوك آلهة تحكم في الأرض وسلطة الملك يجب أن لا تنازع) ويقول أيضا في خطاب آخر له سنة ١٦١٦ (من الكفر أن ينازع الإنسان ما قدر الله أن يفعله، وكذلك من الكفر أن ينازع الفرد سلطة الملك، أو يقف في سبيل رغباته) أشار إليه د. فتحي عبد النبي وحيدي ضمانات نفاذ القواعد الدستورية ـ رسالة دكتوراه جامعة القاهرة كلية الحقوق سنة ١٩٨٢ ص٤٥٢.

وعليه نخلص إلى القول أن أوروبا خضعت طوال عشرة قرون هي فترة العصور الوسطى لسلطان مطلق لا يعترف بحقوق أو حريات للأفراد، ولا يخضع لأي قاعدة أو قانون (د. ثروت بدوي ـ النظم السياسية طبعه ١٩٧٥ ص١٥١ ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة.

والحريات الفردية، فالقانون الكنسي كان معنياً بالدرجة الأولى في فترة الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية ببسط نفوذ الكنيسة ولم يكن من اهتماماته الدفاع عن حقوق وحريات الرعية. كما اقتصر نظام الطوائف على حماية حقوق المنتمين للطائفة، وكذلك العقد الإقطاعي كان قاصراً عن الالتفات لحقوق وحريات الأفراد إزاء السلطة.هذا وبانتهاء العصور الوسطى وابتداء عصر النهضة تولدت أفكار جديدة في تحديد علاقة الفرد بالسلطة مغايرة عن تلك السائدة من قبل وهو ما أعرض له فيما يلي:

المطلب الرابع

حدود السلطة في عصر النهضة

يبدأ عصر النهضة الأوروبية ببداية القرن السادس عشر الميلادي ويمتد حتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م.

في أواخر العصور الوسطى اشتد الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية ثم ما لبث أن أفضى هذا الصراع في بداية عهد النهضة إلى غلبة السلطة الزمنية، وقد تحققت هذه الغلبة بفعل عوامل عدة لعل من أهمها الممارسات الشائنة لرجالات الكنيسة[١] والتي ألبت عليها مشاعر الاستياء والسخط من غالبية المجتمع الأوروبي، فكثرت احتجاجاتهم ضدها سواء من عامة الرعية، أو من بعض الدعاة المصلحين، لما أفسدته الكنيسة مثل (مارتن لوثر) (١٤٣٨ ـ ١٥٤٦) في ألمانيا

---

(١) يصف د. لويس عوض في كتابه ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ص١٣٤ ـ ١٣٥ ما آلت إليه سمعة الكنيسة في روما بقوله (كانت الفضائح في روما مركز البابوية تزكم الأنوف، الأصل في العقيدة الكاثوليكية أن رجال الدين لا يتزوجون، وأن الرهبان ومنهم الكرادلة والبابوات ينذرون لله ثلاثة نذور يوم يدخلون الدير: نذر العفة ونذر الفقر ونذر الطاعة ، وها نحن نرى البابا اسكندر السادس (١٤٣١ ـ ١٥٠٣) جهاراً نهاراً له ثلاثة أولاد غير شرعيين هم: سيراز بورجيا دوق أور بينو (١٤٧٥ ـ ١٥٠٧) ولوكويس بورجيا (١٤٨٠ ـ ١٥١٩) ودوق كانديا وها نحن نرى البابوات يرهبون مخالفيهم بقرارات الحرمان، وها نحن نرى البابوات يبيعون صكوك الغفران، وها نحن نرى رجال الدين من رأس الكنيسة إلى أصغر كاهن يكنزون المال ويقتنون الضياع. ولقد ساءت سمعة الكنيسة.. حتى غدا الناس يتندرون بقولهم عن قسيس (إن سمعته الطيبة تتنافى مع انتسابه للكنيسة) وكان اسم رجال الدين مرادفا للطفيلية والكسل،وكانت العامة تقلد صوت أجراس الأديرة قائلة (دانوا ـ دانو أي هات هات).

والداعية الإيطالي الراهب (سافو نارولا) (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) والسير توماس مور (١٤٧٨ـ ١٥٣٥) وآخرون[١].

وكرد فعل لمظالم عهد الإقطاع واستبداد الكنيسة برزت إلى الوجود الدولة القومية التي انضوى تحت لوائها كافة الطوائف الدينية والبرجوازية الناشئة نتيجة لرواج التجارة والصناعة. أما طبقة النبلاء الإقطاعيين فقد بدأ نجمها في الأفول لأسباب عدة ، منها أن الأرض لم تعد مصدر الثروة المتميز بل أصبحت الثروة تتمركز وتتراكم في المدن من ناتج التجارة والصناعة وفي حوزة الطبقة البرجوازية الوليدة. ومنها أن الحروب التي شارك فيها نبلاء الإقطاع مثل حرب السبعين وحرب الورد (Roses) أودت بحياة الكثير منهم خاصة وأن هذه الحروب قد استعملت فيها البندقية لأول مرة والتي اخترعت لتوها وكانت من عوامل الفتك في هذه الحروب.[٢]

وقد حلت عقيدة الولاء للوطن في الدولة العلمانية القائمة على القومية محل الولاء للدين المسيحي.

وسرت في الأوروبيين روح جديدة هي الروح الوطنية التي انبعثت في كل أمة من أمم أوروبا وحلت الأخوة في الوطن محل الأخوة في الدين.

وعلى هدي من هذه الروح الجديدة تأسست الممالك الأوروبية ذات الحكم المطلق متحررة من كل قيد قانوني، من رابطة الكنيسة وقانونها الكنسي ومتحررة من

---

(١) جون باول ـ الفكر السياسي الغربي ـ ترجمة محمد رشاد خميس ـ ود. راشد البراوي الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٨٥ ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) د. بطرس بطرس غالي بطرس . د. محمود خيري عيسى المرجع السابق ص ٧٩.

نفوذ نبلاء الإقطاع مستغنية عن جيش فرسانهم المرتزق بجيش نظامي.

وقد عضدت الطبقة البرجوازية وباركت هذا التحول لصالح السلطة الزمنية فذلك أدعى لتحقيق مصالحها، فالخضوع لسيد ذي سلطان مطلق خير في نظرها من الخضوع لأسياد متعددين لأن من شأن ذلك أن يؤدي بل قد أدى بالفعل إلى توحيد الضرائب وتوحيد القوانين بدلا من تعدد ذلك كله في عهد الإقطاع ، وكما أن وجود جيش نظامي أقدر على تأمين حركة الملاحة واستتباب الأمن، الأمر الذي يساعد على رواج التجارة والصناعة.

كما انبرى للدعوة للسلطان المطلق للملوك بعض المفكرين ممن راعهم الانحطاط الذي آلت إليه بلدانهم في ظل النفوذ البابوي والإقطاعي فطفقوا يستحلون كل وسيلة ولو كانت محرمة وغير أخلاقية لكل أمير يسعى للقبض على زمام السلطة بهدف تكوين الدولة القومية الموحدة المستقلة عن كل نفوذ آخر. وابرز هؤلاء ميكافلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) الذي أصبح فيما بعد مضرب الأمثال في فصل السياسة عن الأخـــلاق وقد أحل في كتابه الأمير (Le prince) سفك الدماء والغدر والكذب وبالجملة كل عمل أخلاقي كان أو غير أخلاقي من أجل إقامة الدولة القوية [١].

كما يعتبر جان بودان من كبار منظري السلطان المطلق للملوك في عصر النهضة فقد نشر سنة ١٥٧٦ كتابه المعنون (ستة كتب في الجمهورية Six Livres de La

(١) Gallouédec. Genuys, le prince selon Fénelon, Thèse Droit, paris, P. U. F. 1963 P. 20 ETSS .
Marcl-Prélot. Histoire des idées politiques, 3éct-Dalloz, Paris., 1966 P. 281 etss. Fay, C. R. Machiavelli's political philosophy, London, 1951. p. 122ets

Republique وفيه بسط القول في التدليل عل فكرة السيادة وصاحبها فعرف السيادة :

بأنها سلطة عليا على المواطنين الرعايا لا يحدها القانون. ثم حدد عناصرها بالآتي:

سلطة دائمة بدوام حياة من يملكها ثم وريثه من بعده وهكذا لا تعرف الزوال ومطلقة لا تخضع للقانون ولا يكون صاحبها وهو الملك مسئولا أمام رعاياه قانونا. والسيادة لا تقبل التفويض أو التنازل ولا تخضع للتقادم وهي فوق ذلك سلطة عليا ويرمي بودان بهذا إلى هدف مفاده أن السلطة ذات السيادة التي هي للملك مستقلة ولا تخضع لأحد لا البابا ولا الإمبراطور في الخارج ولا مجلس الطبقات في الداخل. والملك هو صاحب السيادة في المجتمع[(١)].

وفي انجلترا دافع (هوبز) عن السلطان المطلق لأسرة (آل استيورات) المالكة آنذاك وقال بنظرية العقد الاجتماعي كأساس انتقل الأفراد بمقتضاه من حياة الفطرة التي يسودها في نظره البؤس والشقاء والصراع إلى حياة المجتمع السياسي المنظم وقد تعاقد الأفراد فيما بينهم واتفقوا على النزول عن كافة حقوقهم وحرياتهم بل وأموالهم لثالث هو الحاكم الذي لم يكن طرفا في العقد فهم بمقتضى هذا العقد ليس لهم من حقوق أو حريات تبقت يحتجون بها على الحاكم الذي حُق له بمقتضى هذا

---

(١) H. Baudrillard, Jean Bodin et Son temps, paris, 1853 J. J. Chevallier Les, grandes Oeuvres politiques, op .cit, p. 14 etss, Chauviré, R., Jean Bodin, Auteur de la. Republiques, Paris 1914 p. 225 etss .

دكتور طعيمة الجرف نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم «دراسة مقارنة» دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٨ ص ٢١١ وما بعدها.

العقد أن يحكمهم حكماً مطلقاً لا يرد على سلطانه قيد ولا شرط. لذا يدحض هوبز الادعاءات التي قامت على أساسها الثورة الإنجليزية على التاج سنة ١٦٨٨م(١).

وقد مد رقيق الأرض (الفلاحون) يد التأييد لسلطان الملوك المطلق فقد وجدوه فرصة سانحة للخلاص من ظلم نبلاء الإقطاع فتحرر الكثير منهم من السيطرة الإقطاعية Souverain وانتقلوا للمدن للعمل في المهن الصناعية والتجارية.

وهكذا تضافرت فاعليات اقتصادية وفكرية لتشد من أزر الملك وتجعل منه سيداً مطلق التصرف يسمو على كل من عداه يباشر سلطانه بغير حدود قانونية.

وصفوة القول فيما نحن بصدده وهو مدى توفر قيود قانونية ترد على سلطة الحكم في عصر النهضة أنه لم تكن هناك قيود قانونية تحد من سلطة الملك في علاقته بالأفراد . صحيح أنه وجدت بعض القوانين الأساسية للمملكة كتلك التي تنظم وراثة العرش أو تلك التي تحرم على الملك التصرف في أملاك الدولة أو ضرورة موافقة الهيئة النيابية الممثلة للطبقات لفرض الضريبة، إلا أن هذه القوانين لم تكن تهدف إلى حماية حقوق الأفراد إزاء سلطان الدولة. وما كان الملوك يترددون في انتهاك تلك القوانين عندما تكون عقبة تحول دون تحقيق مطامحهم.

فالملك رغم وجود بعض القوانين المنظمة لنشاط السلطة العامة كالتي سبق ذكرها إلا أنه أي الملك لم يكن مقيداً بها فقد كان يستطيع بل وأعوانه وعماله أن يتصرفوا كما يشاءون في حريات الأفراد وفي أملاكهم فيستطيعوا سجن فرد دون حكم قضائي أو نزع ملكية دون تعويض.(٢)

---

(١) Polin R.Politique et philosophie chez Thomas Hobbes. Paris, 1953, p. 112 etss.

(٢) د. عبد الحميد متولي ـ الأنظمة السياسة والمبادئ الدستورية العامة ـ المرجع السابق ص ٢٩٧.

وقد ازدهر السلطان المطلق للملوك في القرن السادس عشر وبعض من عقود القرن السابع عشر إلا أن الشعوب قد ضاقت به ذرعاً، إذ لم يكن حظها من الحرية أوفر عما كان عليه الوضع في العصور الوسطى فبدأت شعوب أوروبا تستيقظ على صيحات المظلومين ومطارق المستبدين وأخذت تزيح عن كاهلها ذلك التنين الرابض على صدرها وهو حكامها المستبدون[١].

وكان العامل الفاعل في إحداث اليقظة الأوروبية هو ازدهار التعليم ، فقد انتشرت في المدن الأوروبية الجامعات التي فتحت أبوابها لعامة أفراد الشعب، وبذلك لم يعد العلم حكراً على رجال الكنيسة كما كان سائداً في العصور الوسطى هذه الجامعات التي يمولها رجال المال من الطبقة البرجوازية لغرض البحث وتطوير العلوم أصبحت رافداً للثورة الصناعية، ومركزاً يشع منه الفكر النير والمتفتح على واقعه ينقده ويحلله بهدف تطويره إلى الأفضل، ولم يكن إسهام هذه الجامعات في العلوم الإنسانية والسياسية والقانونية يقل عن إسهامها في العلوم التجريبية أو التطبيقية. فأفرزت نهضة ثقافية وعلمية حمل لواءها مفكرون نذروا أنفسهم للدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته وحملوا على الملوك المستبدين.

وقد أسس بعضهم دعوته لحق الشعوب في الحرية والحد من السلطان المطلق للملوك على العقد السياسي. إلا أن هؤلاء المفكرين وهم يستعينون بفكرة العقد هذه لجعلها قيداً على سلطة الحكم اختلفوا فيما بينهم فبعضهم جعل طرفيه الملك وزعماء الطوائف ممثلين عن الشعب وبعضهم جعله بين الرعية والملك وآخرون

(١) تاريخ الفكر السياسي الدكتور إبراهيم دسوقي أباظة والدكتور عبد العزيز الغنام، مرجع سبق ذكره ص ١٩٧ وما بعدها

جعلوه بين الله والشعب لإقامة الدولة الراعية للعقيدة[١]. كما ذهب بعض السياسيين في تلك الأزمنة إلى الاستعانة بفكرة العقد للحد من سلطات الملك فقالوا إن هذا العقد قد أبرم بين الأفراد وبعضهم لتكوين المجتمع. كما اعتمد بعض دعاة الحد من السلطان المطلق للملوك على فكرة القانون الطبيعي باعتبار مثله ومبادئه قيداً على سلطة الحكم وفي تطور لاحق برزت نظرية الحقوق والحريات الفردية والطبيعية لتمثل رافداً جديداً في الحد من السلطان المطلق ثم تجددت فكرة العقد تارة أخرى ولكن بثوب جديد هو العقد الاجتماعي ثم وصل التطور إلى مداه بإعلان السيادة للشعب لا يشاركه فيها ملك أو أمير ذلك هو ما أعلنته ثورات التحرر من الحكم المطلق في انجلترا وفرنسا ثم سارت في ركب هذه الثورات أمم الأرض قاطبة في تقرير سيادة الشعوب[٢].

وفيما يلي ذكر موجز لمحاولات بعض المفكرين في عصور النهضة للحد من السلطان المطلق.

في أواخر القرن الخامس عشر ذهب السير (جون فور تسكيو) (١٣٩٤ - ١٤٧٦) إلى إنكار أن يكون القانون في إنجلترا مصدره إرادة الملك. وقال إن السلطة النهائية تنحصر في قانون طبيعي أنزله الله ويشتمل على مبادئ العدالة المطلقة ويستمد الملك سلطته من هذا القانون وهو مقيد به في حكمه كرئيس للبلاد.

وقد احتج بهذه الآراء فيما بعد المعارضون لسلطة الملك المطلقة. وفي تأييد أعمال المقاومة والثورة ضد الملوك التي وقعت في انجلترا بعد ذلك[٣].

---

(١) بطرس بطرس غالي. ود. محمود خيري عيسى المرجع السابق ص ٩٠ وما بعدها

(٢) Duverger, institutions politiques et droit constitutionnel, Paris, 1980, P. 163 etss

(٣) الأستاذ حسن خليفة ـ المرجع السابق ص ١٤٠ وما بعدها أشار إليه د. فتحي عبد النبي وحيدي ـ=

ومن القائلين باعتبار الحقوق الطبيعية المنبثقة عن القانون الطبيعي قيداً على سلطة الحكم الفيلسوف (دي لا بوتسي ١٥٣٠ ـ ١٥٣٦) الذي نشر عام ١٥٥٢ كتابه العبودية الاختيارية وفيه يرى أن العبودية الاختيارية هي ذلك الوضع السياسي الذي يبدو غريباً رغم انتشاره، إنها هي ذلك الوضع الذي يقبل فيه الشعب جور الحاكم وطغيانه، إنه الوضع الذي يقبل فيه الناس السلطة القائمة قبولا لا يقوم على الإيمان بصلاحيتها والرضا عنها، وإنما من باب الخمول والجبن، إن الناس في مثل هذا النظام السياسي عبيد بإرادتهم، ولكن ذلك لا يفقدهم حقهم في الحرية ومقاومة السلطة فهذا الحق من الحقوق الطبيعية فلا يفقدونها بمجرد عدم الاستعمال[1].

واتجه الفقه في فترة من تاريخ مناهضته للسلطان المطلق ودعوته لوضع قيود على سلطة الحكم إلى فكرة العقد السياسي وفكرة العقد هذه وإن لم تكن من مستحدثات عصر النهضة ، فقد كان لها حضور وذكر في التوراة والمسيحية وفي القرون الوسطى حيث كانت العلاقة بين الملك وأتباعه من الإقطاعيين ينظمها العقد الإقطاعي. إلا أن مفكري عصر النهضة قد أظهروا هذه الفكرة بأكثر من صورة بالنظر إلى طرفيه فمنهم من أظهره في صورة عقد بين الأفراد وبعضهم لتكوين المجتمع ومنهم من جعله بين المحكومين والحاكم.

كما ذهب بعض المفكرين إلى تصوير أن العقد مبرم بين الله والشعب للمحافظة

= ضمانات نفاذ القواعد الدستورية ص ٤٦٥ المرجع السابق

(١) L. Le fur, la théorie du droit naturel depuis le xvlle S. et la doctine mod– erne, Cours de l'academie de droit international de LAHay, 1927 Tome xvIII. P 260 etss

على العقيدة.

وكان من شأن نظرية العقد هذه أن أوجدت تفسيراً مدنياً لظاهرة السلطة السياسية بدلاً من التفسير الديني القائم على نظرية التفويض الإلهي كسند لسلطة الحكم حسبما كان سائداً إبان العصور الوسطى. كما اعتمد على نظرية العقد أنصار الحرية الفردية لأنها منحتهم وسيلة يحتج بها على سلطة الملك المطلقة.

وقد كان لهذه النظرية جاذبية خاصة عند الشعوب الأوروبية خلال عصر النهضة، ذلك أنها تهدف إلى إعلاء مركز الفرد في المجتمع بالنظر إليه على أنه أي الفرد الوحدة التي قام عليها العقد ، وسواء أكان العقد بين الله والشعب أو بين الأفراد وبعضهم أو بين الحاكم والمحكومين ، فإن الغاية واحدة في كل ذلك وهي الحد من السلطان المطلق للملوك وتأكيد لحقوق الفرد.[1]

ومن القائلين بفكرة العقد كقيد على سلطة الحكم (تيودور دي بيزا) في كتابه (حق الملوك على رعاياهم) المنشور سنة ١٥٧٥ ومما قاله فيه أن الملك للشعب وليس الشعب للملك، وأن الحكام لا يملكون على رعاياهم سلطة استبدادية لا حدود لها، وإنما يلتزمون بعقد أبرم بينهم وبين الشعب[2]. وذهب في ذات الاتجاه أيضاً كل من (هوتمان) (وهوربرت لانجويت) (وسواريس) فقد ذهب هؤلاء الفقهاء إلى اعتبار أن السيادة للشعب ولم يتنازل عنها وإنما فوض الحكام في ممارسة مظاهرها نيابة عنه وفق حدود معينة ولذلك وجب على الحكام أن يلتزموا حدود التفويض المقررة في بنود العقد[3].

---

(١) بطرس بطرس غالي. ود. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسة المرجع السابق ص ٩٠.

(٢) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٣٦٩.

(٣) د. رمزي طه الشاعر ـ المصدر السابق ص ٣٧٠.

ذلك ما ذكره (هوربرت لا نجوبن) في مؤلفة (الحجة ضد الطغيان) المنشور سنة ١٥٧٩.

وشيئا فشيئاً أخذت الدعوة إلى جعل السلطة ذات السيادة للجماعة وليس لفرد ما تشق طريقها في الفكر السياسي مناهضة بذلك الواقع الذي تعيشه الممالك الأوروبية الذي تركزت فيها السلطة كل السلطة تشريعية وتنفيذية في قبضة الملك ومناهضة أيضا التيار الفكري المؤيد للسلطان المطلق للملوك والذي سبق الإشارة إليه والذي تولى كبره بودان وهوبز ومكيافلي وآخرون. وكان أبرز من حمل لواء المناداة بالسيادة الشعبية (جون لوك) في القرن السابع عشر ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ففي كتابه المنشور ١٦٩٠ (محاولة في الفهم البشري: L' Essai Sur l'entendement humain جعل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكومين العقد الاجتماعي الذي انتقل بمقتضاه الأفراد من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع السياسي المنظم رغبة منهم في حفظ حقوقهم الطبيعية التي كانوا يتمتعون بها في حياة الفطرة، فهو على خلاف (هوبز) يمتدح حياة الأفراد قبل نشوء الدولة فقد كانت في نظره فاضلة يسودها القانون الطبيعي وتقوم علاقة الأفراد فيما بينهم على مبدأي المساواة والحرية التي لم يتنازلوا عنها للحاكم (ولوك) يرى أن الحاكم طرف في العقد الاجتماعي وعليه تقع مسئولية الوفاء ببنود هذا العقد وأهمها إقامة العدل[1].

وأهم ما تضمنته فلسفة جون لوك فيما نحن بصدده هو إبرازه لفكرة رضاء المحكومين كأساس للسلطة المشروعة وقوله في أن الدولة مقيدة، غير مطلقة فهي

---

(١) Janet (paul) Histoire de, la science politique dans ses rapport avec la morale, 5 éme ed, paris ،TII p. 211 etss

مقيدة ومحدودة السلطة ملزمة بتحقيق ما وثقت به الرعية بتحقيقه من أهداف[١] وقيدها أيضاً بقواعد أخلاقية علوية وبوجوب التقصي عن رضاء الرعية بسياستها كما قيدها داخليا بضرورة تجنب تجميع السلطة (التشريعية والتنفيذية)، بين أيدي محدودة (الفصل بين السلطات)[٢].

وفي القرن الثامن عشر أكد مبدأ السيادة الشعبية الفيلسوف (جان جاك روسو) ١٧١٢ ـ ١٧٧٨) ففي الفصل الأول من كتابه ذائع الصيت (العقد الاجتماعي) (Du contrat social) تساءل: لقد ولد الإنسان حراً ومع ذلك أراه مكبلاً بالقيود، فكيف حدث هذا التغيير؟ وأجاب على تساؤله هذا بقوله: إن السلطة لا يمكن أن ترتكز على القوة أو على حق الفتح أو الغزو، وإلا كان مؤدى ذلك إنكار الحق كلية ، ذلك أن السلطة في هذه الحالة تبقى ما بقيت القوة، فإذا ضعفت انهار النظام السياسي ، ولهذا فهو يقيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أنها نتاج عقد اجتماعي[٣].

ويخلص روسو في هذا الصدد بأن الأفراد إذا كانوا أحراراً ومتساوين في حياة الفطرة لا يمكن أن ينتقلوا منها إلى حياة الجماعة (الدولة) إلا بمقتضى اتفاق حر يبرمونه فيما بينهم وحتى يكون هذا الاتفاق مشروعاً يلزم موافقة كافة الإرادات الحرة للأفراد المكونين للجماعة (فروسو) بهذا يجعل السيادة للجماعة وليس لشخص أو أشخاص معينين بذواتهم لأن الجماعة هي التي أنشأت الدولة ، وهي

---

(١) د. نعيم عطية ـ الفلسفة الدستورية للحريات الفردية ـ ص ١٧ طبعة ١٩٨٩ ـ دار النهضة العربية .

(٢) chevallier, les grandes oeuvres politiques 3éme ed, p 29 etss

(٣) انظر ما سبق ذكره حول هذه النظرية ص ٩٥.

مصدر السيادة وصاحبتها وفق الاتفاق الذي تعاقدوا وتعاهدوا عليه فيما بينهم فهو بعد أن افترض أن حياة طبيعية (حياة الفطرة) تسودها المساواة والحرية عاشها الأفراد يتعذر عليهم وعلى كائن من كان نقلهم منها إلى حياة الجماعة (الدولة) إلا بإرادتهم.

فبإرادتهم الجماعية انتقلوا للحياة المنظمة في (الدولة)، ومن ثم فلا أساس مقبول للزعم بأن للسيادة في الدولة مصدر آخر غير الأفراد المكونين لها ، فليست السيادة للملك كما كان الاعتقاد الرسمي السائد في عصر (روسو).

وللسيادة الشعبية أوصاف لصيقة بها ، (فروسو) يوصفها بأنها واحدة لا تقبل التجزئة ، فان هي إلا الإرادة العامة للمجموع ، والإرادة لا تقبل التجزئة (فلا محل للفصل بين السلطات في تصور روسو).

والسيادة كذلك لا تقبل التصرف بها من تنازل عنها أو تفويض بها أو إنابة ، فالديمقراطية المباشرة لا النيابية هي التعبير الحق عن الإرادة العامة عند روسو.

ولكن أهم صفة أغدقها (روسو) على السيادة مما يعتبر ذات صلة بموضوع هذا البحث هو قوله بالسيادة المطلقة للسلطة ، فهو يعترف للإرادة العامة صاحبة السيادة بسلطان غير محدود فهو على الرغم من هجومه المستميت على السلطان المطلق للملوك تأسيساً على أن السيادة للشعب، فقد دعا إلى نظام ديمقراطي مطلق يقيم سلطان الأغلبية غير المقيد[1].

فالسيادة عند (روسو) تأبى بطبيعتها التقييد فهي إما أن توجد كاملة دون قيد ، وإما ألا توجد ، وليس هناك أمر وسط بين الحالتين ومعنى تقييد السيادة هدمها،

---

(١) JJ. Rousseau. Du contrat Social, livre I chapitre v II

وفي هذه يقول (روسو) (إن العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهذه السلطة المطلقة التي تتولاه إرادة عامة تسمى بالسيادة ، والسيادة ـ التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة ـ لا يمكن أبدا التصرف فيها، وصاحب السيادة الذي ليس سوى كائن اجتماعي لا يمكن لأحد أن يمثله ، أو ينوب عنه سوى نفسه والسلطة العليا لا يمكن تحديدها أو تقييدها ذلك أن تحديد السلطة العامة معناه تحطيمها)[١].

وفي موضع آخر يقول روسو (والسلطة صاحبة السيادة ليست في حاجة إلى ضمانات بالنسبة لرعاياها)[٢].

إلا أن (روسو) يضيف إلى ما سبق فيقول: ليس معنى السلطة المطلقة أنها السلطة التي لا تعرف حدوداً بتاتاً، وإنما يجب أن تمارس السيادة مع مراعاة القانون الطبيعي ، وأن تهدف إلى تحقيق النفع العام لمجموع الأفراد وهدف السلطة هو الذي يحددها[٣].

فالسيادة عند (روسو) مطلقة ومقيدة في آن واحد فهي مطلقة بمعنى لا توجد فوق سيادة الأمة سلطة بشرية أعلى منها ، وأن حقوق الأمة وامتيازاتها ليست تلك فقط الواردة في صلب الوثيقة الدستورية ، فحتى هذا أي الدستور لا يعتبر قيداً على سلطة الأمة وأما كون السيادة مقيدة فعند روسو أن السلطة لا تمارس بصفة

---

(١) جان جاك روسو ـ العقد الاجتماعي ـ الكتاب الثالث بالفصل السادس عشر ص ٣٧٦ وكذلك نفس المرجع الكتاب الثاني ـ الفصل الأول ص ١٥٦ أشار إليه د. فتحي عبد الكريم ـ المرجع السابق ص٩٤.

(٢) جان جاك ـ روسو ـ العقد الاجتماعي ـ الكتاب الرابع الفصل السابع ص ١٥٤ (أشار إليه د..فتحي عبدالكريم ـ المرجع السابق ص ٤٩. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ص ٩٤ مكتبة وهبه)

(٣) د. محمد كامل ليله ـ النظم السياسية ـ المرجع السابق ص ١٩٤.

شخصية وإنما تستخدم للصالح العام المحقق لخير المجموع [1].

تلكم هي الحلول التي قدمها الفكر الوضعي للحد من السلطان المطلق للملوك وهي محاولات واجتهادات نظرية بحتة قائمة أسسها على افتراضات لم يقم برهان في التاريخ يؤيدها ، وينسحب هذا النقد على كافة المدارس القائلة بالعقد ، أياً كان أطرافه وأياً كانت طبيعته سياسية أو اجتماعية فالكل في الوهم سواء وينطبق ذلك أيضا على المؤسسين مذاهبهم على القول بوجود حقوق وحريات للأفراد مستمدة من القانون الطبيعي فهذا القانون بذاته غير محدد وما كان غير محدد لا يمكنه وضع حدود لغيره أي للسلطة ، كما أن القول بأن العقل البشري كفيل بالاهتداء إلى ما يعتبر قانوناً طبيعياً لا يغني من الأمر شيئاً لأن العقول تتفاوت مداركها وهي نسبية في أحكامها ومتأثرة فيما يحيط بها من ظروف الزمان والمكان إلى غير ذلك من المؤثرات التي تلقى بظلالها على فكر الإنسان وتوجهه وتتصل بثقافته والقيم التي يؤمن بها وخبراته التي اكتسبها وهذا من شأنه أن ينتج أحكاماً متباينة على ما يعتبر حقاً أو باطلاً حلالا أو حراماً.

إلا أنه على الرغم مما سبق فقد كان لاجتهادات أولئك المفكرين على اختلاف مذاهبهم أثرا بالغا في التحول من نظام الحكم المطلق في أوروبا الغربية إلى نظام الحكم الشعبي فقد كانت أفكارهم تلك بمثابة الغذاء الروحي الذي تعاطته الشعوب الأوروبية في كفاحها للتخلص من نير السلطان المطلق ولحكم نفسها بنفسها لتحمي حقوقها وحرياتها من الاستبداد والظلم اللذين جثما على صدرها طيلة العصور الوسطى وعصر النهضة.

---

(١) د. محمد كامل ليلة ـ النظم السياسية ـ المرجع السابق ص ١٩٥ .

وبنظريات أولئك المفكرين أيضا على الرغم من وهن أساسها انتقلت السيادة من الملك إلى الشعب وانتقلت هذه السيادة بأساس جديد هو العقد ليحل محل الأساس القديم للسيادة وهي نظرية التفويض الإلهي للملوك. وانفسح الطريق أمام الشعوب لتقرر حكم نفسها بنفسها باعتبارها صاحبة السيادة ، حدث ذلك بفعل ما انطوت عليه هذه النظريات والأفكار من حماس يلهب مشاعر الجماهير، فكان لها حقا ما أرادت ولكن إلى أي مدى حققت هذه الأفكار ما كانت تصبو إليه من حماية لحقوق وحريات الأفراد ومن درء للاستبداد بها عندما قدر لها الانتقال من عالم الأفكار والنظريات إلى عالم الواقع والفعل من عالم النظر إلى التطبيق أن الإجابة على هذا السؤال هو ما سيكشف عنه المطلب التالي.

المطلب الخامس

حدود السلطة العامة في الدولة الحديثة

أولاً: تأسيس السلطة في الدولة الحديثة على السيادة الشعبية:-

ما لبثت الدعوة ضد السلطان المطلق للملوك التي حمل لواءها مفكرو عصر النهضة الأوروبية أن أصبحت عقيدة عامة للشعوب الأوروبية اعتباراً من القرن التاسع عشر[1] فانقضت هذه الشعوب كالوحوش الكاسرة على عروش ملوكها المستبدين تزلزلها تحت أقدامها خلال حروب طاحنة تلونت من جرائها بحار أوروبا وأنهارها بدماء أبنائها الذين سقطوا مضرجين بدمائهم وقوداً لهذه الحروب وانقشع غبار تلك المعارك عن انتصار راية السيادة الشعبية واندحرت إلى غير رجعة عروش المستبدين.

وطفقت تلك الشعوب بعد أن آلت إليها السلطة لتسجل حقوقها وحرياتها في إعلانات للحقوق وفي مواثيق دستورية وتؤكد سيادتها المطلقة بالنص عليها في صلب الدساتير أيضاً وفي إعلانات الحقوق مستلهمة تلك الحقوق والحريات من فلسفة العقد الاجتماعي خاصة ما جاء منها على لسان اثنين من زعماء هذه الفلسفة

---

(١) يذكر العميد دوجي في مؤلفه (مطول القانون الدستوري ـ الجزء الأول ـ بالطبعة الثالثة ص ٥٧١ وما بعدها): أن أبناء القرن التاسع عشر يدينون ويؤمنون بفكرتين، الأولى هي الاعتقاد بأن الخير كله في تقرير واعتناق المبدأ القائل بأن السلطة مصدرها الشعب. وأنه يجب إنشاء برلمان منتخب بطريق مباشر من الشعب. وأما الفكرة الثانية فتنحصر في الاعتقاد بان النظام الجمهوري هو الصورة الطبيعية والضرورية لتنفيذ المذهب الديمقراطي. وأن اتباع هذا النظام يؤدي إلى إرساء قواعد الحرية على دعائم وأسس وطيدة ثابتة. (أشار إليه د. محمد كامل ليلة ـ النظم السياسية ـ المرجع السابق ص ١٩٨).

هما (روسو ولوك)[١].

ففي انجلترا امتدح (لوك) وأيد ثورة ١٦٨٨ على الملك جيمس جاك الثاني (١٦٨٢ ـ ١٦٨٨) الذي هرب إلى فرنسا وقد أملى البرلمان الإنجليزي بوصفه ممثلا للطوائف شروطه على الملك الجديد لإنجلترا وهما غليوم أورانج Guillaume d'orange وزوجته ماري اللذان توليا عرش إنجلترا وحكما معاً وبالتساوي بموجب قرار استثنائي صادر من البرلمان بناء على طلب غليوم وما أملاه البرلمان أن اعتلاءهما مشروط بموافقتهما على وثيقة الحقوق وقد قبل الاثنان (غليوم وماري) الالتزام بهذه الوثيقة ومما تضمنته تنازل التاج عن سلطة التشريع بصفة نهائية، وأصبح البرلمان منذ ذلك العهد صاحب الاختصاص بالتشريع ، إلا أن الملك احتفظ بحق الاعتراض Le droit de d' opposition في المواد التشريعية وبهذا أصبحت -الملكية مقيدة في انجلترا ثم ما لبث أن استحوذ البرلمان على السلطة التشريعية بكاملها دون مشاركة التاج منذ سنة ١٧٨٢ (العهد البرلماني)[٢].

وفي أمريكا الشمالية تفجرت الثورة مستلهمة مبادئ القانون الطبيعي المعبرة عن العدالة والمساواة ومتأثرة بنظرية العقد الاجتماعي وما تمخض عنها من سيادة شعبية، كما صورها لوك وروسو. وتضمن إعلان الاستقلال الصادر في الرابع من يوليو ١٧٧٦ تأكيد الثوار بأنهم يسلمون بالحقائق الثابتة التي تقضي بأن جميع الناس قد

---

(١) انظر ما سبق ذكره حول نظرية العقد الاجتماعي عند لوك. وعند روسو ص ٩٤ وما بعدها

(٢) Cadart, institution politiques. et droit constitutionnel L.G.D.J. Paris, 1975 p. 602 atss

الدكتور السيد صبري، حكومة الوزارة القاهرة ١٩٥٣، ص١١٧، دكتور عبد الله إبراهيم ناصف، مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١ ص٣٥ وما بعدها.

خلقوا أحراراً ومتساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقا لا تبديل فيها ولا تحويل كحق الحياة والحرية والتماس السعادة والبحث عن الهناء.

وأن الحكومات لم تنشأ إلا لكي تضمن هذه الحقوق، فإذا قام نظام سياسي لا يحترم هذه الحقوق أو ينحرف عن الغاية التي وجد من أجلها كان حقا للناس هدم هذا النظام أو تغييره[١].

وكذلك فعل الدستور الاتحادي للولايات المتحدة الأمريكية الصادر سنة ١٧٨٧ وتأكدت السيادة الشعبية والحقوق والحريات بالتعديل الدستوري لسنة ١٧٩١.

وفي فرنسا تفجر بركان الثورة سنة ١٧٨٩ بفعل عوامل فكرية اقتصادية واجتماعية متعددة ألمت بفرنسا في عهد الملكية المطلقة ولقد أذكى كتاب العقد الاجتماعي (لجان جاك روسو) حماس الثوار ، وبدا أثره واضحاً غداة الثورة بإلغاء الامتيازات الطبقية[٢] الأمر الذي كان يدعو إليه روسو وكذا إعلان نواب العامة ـ على أثر خلاف بينهم وبين الأشراف ورجال الدين ـ بأنهم (أي نواب العامة) يمثلون إرادة الأمة العامة وأطلقوا على أنفسهم الجمعية الوطنية Assemblée Nationale وهم بذلك يهدفون إلى جعل مبدأ سيادة الشعب أساس عملهم[٣]

---

(١) د. أحمد كمال أبو المجد. دراسات النظم الدستورية المقارنة لدبلوم القانون العام بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٦ المرجع السابق ص ٦٥، دكتور محمد أنور عبد السلام التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية ص ٦٨، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤.

(٢) د. ثروت بدوي ـ أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى في التاريخ ص ١٧٣ طبعة ١٩٦٧ دار النهضة العربية.

(٣) د. فتحي عبد الكريم ـ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة المرجع السابق ص ١١٢.
Piesse Pactet, institutions politiques, Droit constitutionnel 5,éd, paris, 1981

ونص إعلان حقوق الإنسان الصادر في ٢٦ أغسطس ١٨٧٩ على أن السيادة للأمة.

Le principe de toute souveraineté, reside essentiellement dans La nation ...

وجاءت في المادة السادسة منه على أن (القانون هو التعبير عن إرادة الأمة)

Le droit est l'expression du la volonté, generale .

وتأكد النص على مبدأ سيادة الأمة كذلك في إعلان حقوق الإنسان الصادر مع دستور سنة ١٧٩٣ إذ جاء في المادة الخامسة والعشرين منه (السيادة للشعب وهي غير قابلة للانقسام ولا يمكن التنازل عنها أو فقدانها بالتقادم)

La Soveraineté est Confiée au peuple, être collectif - indivisble, inabienable aud imprscriptible .

كما جاءت المادة السابعة عشرة من إعلان حقوق الإنسان الملحق بدستور السنة الثالثة لتنص على أن (السيادة تتركز في مجموع المواطنين)

La SOUVERAINETE APPARTIENT AUX CITOYANS.

يتضح من استعراض النصوص السابقة مدى تأثر رجال الثورة الفرنسية بما ورد بكتاب العقد الاجتماعي لروسو من أجل ذلك وصف هذا الكتاب بأنه إنجيل الثورة الفرنسية.

وبقيام الثورة الفرنسية ومن قبلها الأمريكية انتقلت الدعوة لسيادة الشعوب بدلا من سيادة الملوك من عالم النظريات إلى واقع معاش ومقنن. وامتد هذا الأثر أي

---

p. 84 et 85.

تسجيل مبدأ السيادة الشعبية في الدساتير إلى دول العالم حتى لا يكاد يوجد دستور دولة من دول العالم المعاصر إلا ويجعل من مبدأ سيادة الشعب أساساً للحكم(١).

ثانياً : تأسيس السلطة على السيادة الشعبية وهل يعتبر عاصما من الاستبداد :.

يجب التنبيه إلى أن تسجيل هذا المبدأ ونسبته للشعوب ليس بعاصم من الاستبداد ويصدق هذا القول قديماً وحديثاً على أنظمة وضعية اعتنقت هذا المبدأ، وجعلته أساسا للحكم من الناحية النظرية، أما واقعها فقد تنكر له أيما تنكر، وكشر واقع هذه الأنظمة عن أنيابه في وجه حقوق الإنسان وحرياته ذلك الإنسان الذي تزعم أنها ما قامت إلا من أجل حقوقه وحرياته، وفيما يلي ذكر لبعض أنظمة الحكم التي اتخذت مبدأ السيادة الشعبية أساسا لها بزعمها وفي الواقع إن هي إلا تتستر وراء هذا المبدأ لتبرير الاستبداد :

١ ـ عند قيام الثورة الفرنسية أقامت مبدأ السيادة الشعبية على أنقاض السيادة الملكية، وأصبح هذا المبدأ كما لو كان دينا جديداً وفي هذا يقول العميد دوجي (إذا كان هناك عصر واحد من العصور كان فيه الإيمان بمبدأ سيادة الأمة على أشده ، فإن هذا العصر إنما هو عصر بداية الثورة الفرنسية حيث كان لهذا المبدأ على حد تعبير المؤرخ المعروف دي توكفيل مؤمنون ومستشهدون كما لو كان دينا جديداً أصبحوا به يدينون)(٢).

---

(١) د. سعد عصفور ـ المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية، ط سنة ١٩٨٠ ص ١٥٣، =
= دار المعارف ـ الإسكندرية

(١) دوجي ـ دروس القانون العام طبعة ١٩٢٦ ص ١٣٣ د. عبد الحميد متولي الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الأنظمة الغربية والماركسية طبعة ١٩٥٨ ص ١٦٥.
راجع التطور التاريخي لفكرة السيادة .

وفي هذه الأثناء ذاتها أي قيام الثورة الفرنسية واشتداد الإيمان بمبدأ سيادة الأمة، وباسم هذا المبدأ انتخب الشعب جمعية نيابية عام ١٧٩٢ وعرفت باسم شهير هو La Convention ومن الثابت عند المؤرخين أن هذه الجمعية مارست من الاستبداد مالا يوجد له مثيل في تاريخ الملوك والقياصرة المستبدين.

وقد ارتكبت هذا الاستبداد ـ كما يقول د. عبد الحميد متولي ـ باسم الأمة وتحت الرعاية السامية لمبدأ سيادة الأمة!![1].

وعهد روبسبير (المنتخب من الشعب الفرنسي) رغم أنه لم يدم أكثر من سنة واحدة (١٧٩٣ ـ ١٧٩٤). إلا أنه أغرق فرنسا ببحر من الدماء بحجة حماية الحرية من العابثين بها، فقد بلغ عدد من صدرت بحقهم أحكام بالإعدام نحو سبعة عشر ألفاً أما من أعدموا بدون محاكمة فكانوا أكثر من ثلاثة عشر ألفا وإذا أضيف إلى ذلك من سقطوا في ميدان الحرب الأهلية ومن توفوا في السجون قبل تنفيذ الأحكام فيهم، فإن العدد يربو على أربعين ألف قتيل وطبقاً لما ذكر المؤرخ الفرنسي (جورج ليفير) أن عدد المقبوض عليهم من المشتبه فيهم في عهد روبسبير وصل إلى ما لا يقل عن ٣٠٠ ألف مواطن فرنسي إلى غير ذلك من صنوف الاستبداد التي صاحبت فترات من تاريخ الثورة الفرنسية القائمة على سيادة الأمة، والتي بلغ بها الطغيان أن ارتدت على زعمائها ودعاتها حتى لقد قيل بشأنها أنها الثورة التي أكلت أبناءها[2].

B.de Jouvenel de la Souveraineté, Paris, 1955 p. 315 etss .

(١) د. عبد الحميد متولي ـ الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية ـ ط السنة ١٩٥٩ ـ دار المعارف بمصر ص ١٨٤. ولنفس المؤلف أيضاً الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ـ المرجع السابق ص ١٦٤ و ما بعدها

(٢) د. محمود متولي ـ طغاة التاريخ ـ مكتبة نهضة الشرق ص ٩٤.

٢ ـ الديمقراطية القيصرية : في ظل دستور السنة الثامنة الصادر في ١٣ ديسمبر ١٧٩٩ ـ ذلك الدستور الذي سجل مبدأ سيادة الأمة وباسم هذا المبدأ أقام نابليون بونابرت حكماً ديكتاتورياً معتمداً على أن الشعب أودعه السلطة بالاستفتاء الشعبي. كما عرف التاريخ الدستوري الفرنسي مثالا آخر للحكم الدكتاتوري وكان ذلك في ظل دستور سنة ١٨٥٢ الذي قرر أيضا أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدرها وبالرغم من كون الانتخاب وسيلة ديمقراطية خاصة إذا تقرر وفق الاقتراع العام فان هذه الوسيلة ذاتها هي التي أتت بلويس نابليون إلى سدة الحكم ، وقد حكم هذا فرنسا حكماً دكتاتورياً كعمه نابليون بونابرت والغريب في الأمر أن لويس نابليون كان يعتبر انتخابه رئيساً للجمهورية من الشعب مباشرة مصدر قوة ونفوذ لا تحدّه حدود. وتحت عباءة الانتخاب تسلط هتلر على ألمانيا أيضاً.

ولا يزال التاريخ السياسي يشهد حتى عصرنا الراهن على أنظمة حكم هنا وهناك تربع على قممها رؤساء جمهوريات وقد تبوءوا هذه القمم باسم الشعب وبالانتخاب أو الاستفتاء الشعبي الشخصي ولكنهم مع ذلك يحكمون شعوبهم تلك حكماً دكتاتورياً لا يقل قسوة وجبروتا عن الديمقراطيات القيصرية أو حكم الملوك المستبدين بل إن هؤلاء الرؤساء ليسوا في الواقع إلا ملوكاً غير متوجين ومستبدين وأن تواروا وراء صيغ ديمقراطية من الناحية الشكلية.

ويذهب بعض فقهاء النظام الوضعي إلى القول بأن مبدأ سيادة الأمة فضلاً عن كونه لا يمنع الاستبداد ليمثل خطراً على الحرية[1] ويغري بالاستبداد ويعمل كما

---

(١) ينفي البعض هذا الاتهام عن مبدأ سيادة الأمة ، ويرى ضرورة التفرقة بين المبدأ بذاته وبين سوء تطبيقه ، فمبدأ سيادة الأمة بحسب الأصل يهدف إلى حماية الحقوق والحريات ومناهضة الاستبداد ونقل السلطة ذات

يقول الدكتور عبد الحميد متولي ـ على مضاعفة النزعة الاستبدادية عند الحكام.

فهذا المبدأ باعتباره يطلق السلطان المستمد من الأمة إلى غير حدود يعتبر ما يصدر عن إرادة الأمة عنواناً للحقيقة فالسلطة دائما في نظر أدعياء هذا المبدأ مشروعة لا لشيء إلا لكونها مستمدة من الأمة، فالقانون يمثل الحق والعدل مهما كان مضمونه جائراً لمجرد صدوره عن الإرادة العامة للأمة أي بالنظر لمصدره فحسب، فإرادة الأمة في نظر هذا المبدأ معصومة من الخطأ ومن ثم فمن تؤول إليه السلطة الشعبية أو من يختاره الشعب فرداً كرئيس الجمهورية مثلاً، أو جماعة لهيئة برلمانية يغدو من الناحية القانونية قادرا على أن يتخذ من الإجراءات مهما كانت مستبدة ، أو ظالمه دون حاجة إلى تقديم المبررات وخير من عبر عن هذه النزعة، تلك العبارة التي قالها أحد كبار زعماء وفقهاء عصر بداية الثورة الفرنسية عندما كان مبدأ سيادة الأمة على أشده وهو(Bailly) إذ يقول في إحدى الهيئات النيابية (La convention) حينما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير (conscience (se Taire[1]

وبإمعان النظر فيمن يمارس هذه السلطة المعصومة من الخطأ في الأنظمة القائمة على مبدأ سيادة الشعب لما وجدناه هو الشعب الحقيقي بل مجرد شخص أو هيئة أو

السيادة من الحكام للشعوب ، فلا يتصور أن يكون من مضامينها تبرير الحكم المطلق الذي ما جاءت إلا لمناهضته ، وإنما اللوم كل اللوم يتوجه إلى الحكام أنفسهم الذين انحرفوا بتطبيق هذا المبدأ على نحو يجافي جوهره وهدفه. د. محمد كامل ليلة ـ النظم السياسية الدولة والحكومة المرجع السابق ط ١٩٧١ ص ٢١٦ =
= وما بعدها إلى ٢١٩.

(١) د. عبد الحميد متولي ـ الوجيز في النظريات والأنظمة السياسة ومبادئها الدستورية ـ ط١ سنة ١٩٥٩ ـ دار المعارف بمصر هامش ص ١٨٥.

بضعة أشخاص يمارسون هذه السلطة باسم الشعب فهؤلاء هم الذين يستغلون السلطة على النحو الذي يحقق مصالحهم وأهدافهم، وهذا مما يضاعف من خطورة مبدأ سيادة الشعب في الواقع العملي من العرض المتقدم لحدود السلطة في النظم الوضعية اتضح أنها تعاني من داء الاستبداد المتحرر من كل حد أو قيد وفي العصور الغابرة لم يعدم هذا الاستبداد من وجود من تسموا بالمفكرين والفلاسفة ومن تمسحوا بمسوح الدين الذين انبروا لتبريره وتزيينه على المستوى النظري.

ولما كان عبء الاستبداد ثقيلاً على الشعوب ونتائجه وخيمة فقد تصدت له هذه الشعوب وقاومته وبرز من صفوفها من يدعم مقاومتها على المستوى النظري فكانت نظرية العقد الاجتماعي في شقها المناهض للسلطان المطلق وكانت نظرية الحقوق الفردية ونظرية القانون الطبيعي إلى غير ذلك من المدارس والأفكار التي ابتدعها المفكرون والمصلحون كأساس لحماية حقوق المحكومين إزاء الحاكمين ومن هنا ظهرت فكرة الحكومة المقيدة بالقوانين الطبيعية والوضعية[1].

وبفعل مقاومة الشعوب للحكام المستبدين وبدعم نظري من أولئك المفكرين والمصلحين تبدت في الأفق وسائل تقييد السلطة في النظم الوضعية وتمثلت هذه الوسائل فيما يأتي.:ـ

أولاً : أساس تقيد السلطة في الفقه الوضعي

ثانياً : الوسائل العملية لتقييد السلطة في الدولة الحديثة.

---

(١) محمد أنور عبد السلام ـ التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية ـ القاهرة ـ مكتبة الأنجلو المصرية ط ١٩٧٤ المرجع السابق ص ٦٨.

وهو ما أعرض له فيما يأتي على التوالي.

أولاً

أساس تقييد السلطة في الفقه الوضعي

الاتجاه السائد في الفقه الوضعي الحديث هو الإجماع على ضرورة تقييد سلطة الدولة إلا أن الاختلاف احتدم بين الفقهاء في ماهية هذه القيود ومصدرها ومن ثم تفرقت بهم السبل تبعاً لذلك إلى مدارس عدة نعرض لها فيما يلي: -

أ- نظرية القانون الطبيعي[1] La Théorie du droit naturel :

تعتبر هذه من أقدم النظريات في النظام الوضعي فمنذ القدم يتردد القول بوجود قانون سرمدي يعلو قوانين البشر ثابت لا يتغير شأنه شأن القوانين التي تحكم الظواهر الكونية وهو فوق ذلك عادل في حكمه يصلح لأن يكون مقياسا لمدى اقتراب قوانين البشر من العدل والإنصاف وأن العقل الإنساني قادر على اكتشاف هذا القانون والاهتداء إليه. وإن مبادئ القانون الطبيعي هذا سابقة على نشوء الدولة وعليه فهو يسمو على ما تضعه سلطة الدولة من قوانين ، بل وعلى الدولة في سبيل حفظ التوازن الاجتماعي باعتباره ضرورة لدوامها واستقرارها أن تستلهم مبادئ القانون الطبيعي وهي تؤدي وظائفها خاصة التشريعية منها.

فسلطان الدولة ليس مطلقا بل هو مقيد بمبادئ القانون الطبيعي ذلك هو

---

(١) د. محمد كامل ليلة - المرجع السابق ص ٢٢٢؛ دكتور طعيمة الجرف، نظرية الدولة مرجع سبق ذكره ص ١٢٦ وما بعدها مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٣ ص ٤٦ وما بعدها دكتور منصور مصطفى منصور، مذكرات في المدخل لعلوم القانون ١٩٥٩ ص ٥٤ وما بعدها؛ دكتور فتحي عبد الكريم الدولة والسيادة مرجع سبق ذكره ص ٢٩٩ وما بعدها.

L. LE FUR, La Théorie du droit naturel depuis les villes. et la doctrine moderne, Cours de L'académie de droit international de la Hay 1927 Tome XVIII

باختصار مضمون نظرية القانون الطبيعي في مساهمتها في تقييد سيادة الدولة .

نقد النظرية: انتقد الفقيه الفرنسي (كاريه دي ماليبرح (Carré de Molbereg) هذه النظرية إذ قال أن القيد المتأتي من هذه النظرية ليس قيداً قانونيا بل مجرد قيد أدبي أو سياسي.

وقيل أن النظرية يكتنفها الغموض وعدم التحديد إذ تحيل إلى العقل الإنساني مهمة التعرف والاهتداء لمبادئ القانون الطبيعي وإذ أن مدارك العقول متفاوتة فان من شأن ذلك أن يؤدي إلى أن يعتبر أمر ما محققاً للعدل ونقيضه في آن واحد لاختلاف مدارك العقل الإنساني الباحث عما يعتبر من مبادئ القانون الطبيعي[1].

وعليه فان هذه النظرية لم تقدم قيداً فاعلاً للحد من سلطان الدولة.

ب.نظرية الحقوق الفردية: La Theorie des droits individuels

مضمون النظرية: فحوى هذه النظرية أن للفرد حقوقاً معتبرة لصيقة بشخصه بوصفه إنساناً. هذه الحقوق اكتسبها الإنسان قبل نشأة الدولة وما انضواؤه تحت سلطانها إلا بهدف حماية هذه الحقوق ومنع اعتداء الآخرين عليها لا أن تعتدي هي عليه. فمنطق هذه النظرية يعلي الحقوق الفردية ويجعلها في مركز أسمى من مركز الدولة.

وهذه النظرية ارتبطت في البدء بالقانون الطبيعي، ثم قال بها فيما بعد بعض رواد العقد الاجتماعي لوك وروسو، كما كان لهذه النظرية تسجيل في مواثيق الثورتين الأمريكية والفرنسية، فإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الذي

---

(١) يراجع في تفاصيل نقد النظرية المراجع المذكورة في هامش ـ ١ ـ من الصفحة السابقة.

أقرته الجمعية الوطنية في ٢٦/ ٨/ ١٧٨٩ تنص مادته الأولى على الآتي:-

(يولد الأفراد ويعيشون أحراراً ويتساوون في الحقوق........).

(والغرض من قيام كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان التي لا يمكن التنازل عنها...).

(وهذه الحقوق الطبيعية لكل فرد لا تقيد ولا تحد إلا بالقدر الضروري الذي يضمن لأفراد الجماعة الآخرين التمتع بنفس هذه الحقوق).

كما جاء دستور سنة ١٧٩١ ليؤكد هذه الحقوق من خلال ما أثبته في مقدمته التي جرى نصها كالآتي (لا يجوز للسلطة التشريعية أن تضع أي قوانين من شأنها أن تضر أو تعرقل ممارسة الحقوق الطبيعية والمدنية المنصوص عليها في هذا الباب والتي يضمن هذا الدستور حمايتها).

ولقد سادت هذه النظرية قرابة قرنين من الزمان[1] بل لا تزال بصماتها ماثلة في كثير من الدساتير وقد كانت واحدة من المصادر التي استلهمتها مجموعة قوانين نابليون ولا يزال بعض هذه القوانين معمولا بها حتى وقتنا الراهن[2].

نقد النظرية: بالرغم من الأثر الإيجابي لهذه النظرية كما تبدي في انتصارها لحقوق الإنسان وتبني واضعي الدساتير لكثير مما تدعو إليه. إلا إنها لم تسلم من النقد فيؤخذ على هذه النظرية الآتي:-

---

(١) د. عبد الحميد متولي - الأنظمة السياسة والمبادئ الدستورية العامة في الأنظمة الغربية والماركسية المرجع السابق ص ٢٤. دكتور طعيمة الجرف، نظرية الدولة المرجع السابق ص ١٥٨ وما بعدها.

(٢) د. محمد كامل ليلة - المصدر السابق ص ٢٢٦؛

waline, M., L'individualisme et le droit, Paris, Montchrestien 1944, P 104 etss

أولاً : عدم صحة الأساس الذي قامت عليه: فهي تفترض وجود حقوق للفرد سابقة على وجود الدولة ، وقبل انضمامه للجماعة، يوم أن كان يحيا حياة العزلة. هذا الادعاء ينطوي على تناقض وينطوي أيضا على مناهضة للطبيعة الاجتماعية للإنسان. أما التناقض فالنظرية تدعي وجود حقوق للفرد بصورة شخصية أثناء حياة العزلة ووجه التناقض هنا هو أن الحق كما هو معلوم سلطة مقررة لحائز هذا الحق إزاء الآخرين، فالحق بطبيعته لا يمكن أن يوجد إلا بمواجهة آخرين أي لا يستقيم القول بوجود حق لفرد يعيش معزولا من غير جماعة.

أما أن النظرية مناهضة للطبيعة الاجتماعية للإنسان فإن زعمها أن الإنسان الفرد كان يعيش وحيداً ثم انتقل بإرادته للحياة في جماعة هذا القول لم يقم عليه دليل على امتداد تاريخ الإنسان على كوكب الأرض.

بل الدليل المستيقن والثابت أن الإنسان عاش ولم يزل يعيش في كنف الجماعة، وهذا مما يتطلبه ويقتضيه استمرار حياة الإنسان ونسله وتكاثره. فلو أنه عاش منذ البدء وحيداً لانتهى وحيداً ولا نقرض وجوده في هذه الحياة بيد أننا نرى تزايد أعداد هذا الإنسان وهذا مما يدل على طبيعته الاجتماعية التي عاشها من قبل ويعيشها.

ثانياً: عجز النظرية عن تقييد سلطان الدولة: يترتب على منطق النظرية بوجود حقوق طبيعية للأفراد يمتنع على الدولة المساس بها ضرورة تحديد هذه الحقوق، وعندئذ لا مفر من أن يتصدى لهذا التحديد إما الفرد ذاته وإما الدولة، وفي الأولى ستعم الفوضى، وفي الثانية سيكون سلطان الدولة مطلقاً مما يؤدي إلى الاستبداد ، وعليه تعود النظرية إلى ذات النقطة التي انطلقت منها للحد من سلطان الدولة،

والذي عجزت النظرية عن وضع حدود له[١].

ثالثاً : النظرية تدعو إلى سلبية الأفراد والدولة معا:ـ

كما يعاب على هذه النظرية أنها تغل يد الدولة من أن تأمر الأفراد بما يحقق مصالحهم ومصالح الآخرين، فإذا سايرنا منطق نظرية الحقوق الفردية إلى منتهاه فإنه لا يجوز الحد من حقوق الأفراد وحرياتهم إلا بالقدر الذي يمكن الآخرين من التمتع بذات الحقوق والحريات أي مما لا يجوز للدولة عمله أن تأمر الأفراد بعمل إيجابي، فلسان حال هذه النظرية كما يقول دوجي يخاطب الفرد قائلاً: (إن عليك أن لا تعمل تلك الأشياء التي تمس حرية الآخرين) ولكنها أي النظرية لا تستطيع أن تخاطبه قائلة (عليك أن تفعل تلك الأشياء من أجل الآخرين)[٢] فكأن هذه النظرية تمنع على الدولة إلزام الأفـراد بالعـمل وإن عدم العمل (البطالة) حق. كما لا يمكنها إلزامهم بالتعلم.

والنظرية أيضا تدعو إلى سلبية الدولة من خلال اقتصارها على منع الدولة من التدخل بالحد من الحقوق والحريات الفردية، فهي لا ترتب التزامات إيجابية فكأنها تنكر على الدولة ما يعتبر الآن بل ومنذ زمن من واجبات الدولة التي يلزم أداؤها مثل نشر التعليم ورعاية العجزة وتوفير فرص العمل لمواطنيها.

من ذلك يتضح أن نظرية الحقوق الفردية لم تقدم حلا لمعضلة الحد من سلطان

---

(١) Duguit le, traité, de droit constitutionnel 2ème éd, Font enoiy, paris, 1921 p. 122 etss

(٢) د. عبد الحميد متولي ـ المرجع السابق ص ٢٧ دكتور ثروت بدوي النظم السياسية ـ القاهرة دار النهضة العربية ١٩٧٥ ص ١٥٦ وما بعدها، دكتور السيد صبري، مدى سلطان الدولة على الافراد، مجلة القانون والاقتصاد السنة العشرون (١٩٥٠) ص ١٦٩ وما بعدها.

الدولة فضلاً عن أن روح العصر لم تعد تتقبل كثيراً من نتائجها.

جـ نظرية التضامن الاجتماعي:

القائل بهذه النظرية هو العميد (دوجي) وهو واحد من كبار فقهاء القانون في فرنسا في القرن العشرين ، وقد طرح من خلال هذه النظرية آراء جديدة بشأن السلطة العامة في الدولة من حيث أصل نشأتها ووظائفها ومشروعيتها ومدى حدودها ، وسيقتصر عرض هذه النظرية من حيث ما أوردته من حدود على سلطان الدولة فقط لاتصاله بموضوع هذا البحث.

مضمون نظرية (دوجي) في التضامن الاجتماعي كقيد على سلطان الدولة:-

يرى دوجي أن الفرد اجتماعي بطبعه ولم يعرف حياة العزلة، فقد عاش في الماضي ويعيش في الحاضر وسيعيش ما حيي في المستقبل في حياة اجتماعية مع بني جنسه. والإنسان يشعر بحاجته الملحة للحياة في الجماعة ولكنه يشعر أيضا بكيانه الذاتي المستقل. وقد ترتب على الحياة في الجماعة تولد روابط اجتماعية تضامن أفراد المجتمع على رعايتها والالتزام بها في علاقتهم ، فأصبحت رابطة التضامن الاجتماعي هذه هي ما يعبر عنه (دوجي) بالقاعدة القانونية[1].

فهذه القاعدة مصدرها التضامن الاجتماعي وهي موجودة في كل مجتمع إنساني وأعضاؤه يستشعرون قوة هذه الرابطة التي تربط بينهم ، وعلى المشرع الدستوري أو العادي الالتزام بهذه القاعدة ، فهي تمثل قيداً على سلطان الدولة. ويضيف (دوجي)إلى أن هذا القيد هو قيد قانوني. بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وليس مجرد

(١) د. عبد الحميد متولي ـ الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ـ الطبعة الأولى ص ٣٢.

قيد أدبي أو سياسي فعنصر الجزاء متوفر ومقترن بالقاعدة القانونية المنبثقة من رابطة التضامن الاجتماعي. وهذا الجزاء ليس بالضرورة أن يكون فورياً ومباشراً عند كل مخالفة للقاعدة القانونية وإلا كان معنى ذلك إهدار وصف القانونية عن القانون العام ،لأن هذا القانون لا يتضمن مثل هذا الجزاء الفوري والمباشر والجزاء المقترن بالقاعدة القانونية المنبثقة من رابطة التضامن الاجتماعي يكمن في الجزاء الاجتماعي.

فكل قاعدة من قواعد رابطة التضمان الاجتماعي تحمل في طياتها هذا الجزاء المتمثل في ردة فعل المجتمع ضد كل محاولة من جانب الدولة تنتهك بها تلك القواعد العليا إذ ما يلبث الرأي العام أن يتصدى لهذا الانتهاك.

ـ ومما يراه (دوجي) أيضا أن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا كانت مطابقة للقانون الأعلى أي أن القاعدة القانونية وليدة رابطة التضامن الاجتماعي.

ما سبق هو باختصار ما أدلى به العميد (دوجي) لتقييد الدولة بقاعدة التضامن الاجتماعي.

ويؤخذ على هذه النظرية الآتي: ـ

١ ـ صعوبة أو استحالة تطبيقها في المجال القضائي إذ من نتائجها أن تسود القاعدة القانونية وليدة التضامن الاجتماعي على ما عداها من القواعد القانونية الأخرى خاصة في حالة التضارب بينهما ـ والسؤال هو أنى للقاضي أن يتبين ويستدل على ما يعتبر من قواعد التضامن الاجتماعي ؟ ويجيب دوجي على هذا التساؤل بقوله بالبحث (فيما يوحي به ضمير الأفراد) إلا أن إجابة دوجي هذه كما يقول (كاريه دي ما لبرج) تؤدي بالنظرية إلى (مجرد قاعدة مثالية يتكيف محتواها

طبقا للتقدير الخاص لكل فرد[١].

ويضيف (كاريه دي مالبرج) إلى نقده السابق القول بأن هذه النظرية تؤدي إلى الفوضى[٢] بجعلها رد الفعل الاجتماعي المتمثل بالرأي العام هو جزاء الإخلال بقاعدة التضامن الاجتماعي مما يعني أن الحكم على مدى صحة تصرفات الحكام مرهون بالشعور الذي يتولد بصفة عابرة في ضمير الجماعة وإلى رد الفعل الذي ينتج عن هذا الشعور. والصحيح أن يكون الحكم على تصرفات الحكام مصدره نظام قانوني واضح ومبين سلفا.

كما أن النظرية مجرد فكرة خيالية تهدف فقط لحمل الدولة على تحقيق الانسجام للمجتمع، والواقع الصرف أن الدولة لا تقوم دائما على التضامن بل منها ما يقوم على تطاحن الأفراد وتنازعهم.[٣]

تلك هي أهم الانتقادات التي وجهت لنظرية دوجي في التضامن الاجتماعي. والتي لم تصمد في مواجهتها فلم تفلح كأساس للحد من سلطة الدولة.

---

(١) "L' homme vit en société et ne peut vivre qu'en société; La Société ne subsiste que par la solidarité qui unit entre eux Les individus qui la composent. Par conséquence une règle de conduit s'impose à l'homme Social par la force mène des chose rège qui peut se ferme buter ainsi: ne rien faire qui porte atteinte à la solidarité sociale sous l'une de ses deux formes et faire toute ce qui est de nature à réaliser et à développer la solidarité social mécanisme et organique"
Duguit L., traité de droit constitutionnel, Pairs, 1921, T.I, Réédition photomécanique, C.N.R.S. 1979, P. 17 etss

(٢) د. محمد كامل ليلة ـ النظم السياسية ـ الدولة والحكومة ـ طبعة ١٩٧١ ص ٢٥٢.

(٣) د. عبد الهادي بوطالب ـ المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ـ دار الكتاب ـ الدار البيضاء جـ ١ ص ١٠٤.

د.نظرية التحديد الذاتي:.

تنسب هذه النظرية إلى بعض الفقهاء الألمان وخاصة كل من اهرنج ويلنك كما شايعهما في فرنسا (كاريه دي ملبرج)[١].

كان السائد في الفقه الألماني المذهب القاضي بالسلطان المطلق للدولة وهو ذات المذهب الذي كان سائدا في اليونان القديم ومن بعد عند الرومان.

إلا أنه منذ أواخر القرن التاسع عشر طرأ تحول في مذهب الفقه الألماني ينحو باتجاه التوفيق بين سيادة الدولة والحد منها. فكانت هذه النظرية نظرية التحديد الذاتي هو نتاج هذا التحول.

مضمون النظرية [٢] : تقرر هذه النظرية أن الدولة هي مصدر القانون ابتداء وانتهاء ، ولكنها مع ذلك فان عليها واجب التقيد والالتزام به ما دام قانونا ساري المفعول.

وأساس التزام الدولة بالتقيد فيما تصدره من قانون هو مصلحة الدولة ذاتها لأنها بدون أن تتقيد بالقانون الذي تصدره تكون الفوضى من جانبها[٣] وعدم الطاعة لهذا القانون من الرعية. وبغير ذلك أي من غير أن تلزم الدولة نفسها بالقانون فلن تجد أوامرها استجابة وخضوعاً من الآخرين. ولا يقلل من فاعلية التقييد الذاتي في الحد من سلطة الدولة بالقانون القول بأنها مادامت تملك إنهاءه

---

(١) R. Carre de Mallcrg, contribution à la théorie général de l'état, Sirey, paris, Avon 1920 - 1922

(٢) Reedit ion photomécanique C. N. R. S, 1962. P. 116 et ss. M.wafine, l'individu-alisme et le droit, paris Montchrestien, 1944, p 398 et ss.

(٣) د. يحيى الجمل ـ المرجع السابق ص ١١٤.

بإرادتها فيمكنها فعل ذلك ، ومن ثم تهرب من التقيد بأي قانون بها لها من سلطة إلغائه. لأنه حتى في هذه الحالة إذ تلغي الدولة قانوناً يجب عليها أن تحل محله قانوناً آخر فتتقيد بهذا الآخر. إذ هدف النظرية أن الدولة ملزمة بالتقيد بالقانون من تلقاء نفسها طالما استمر هذا القانون مطبقاً[١]. وتستمد هذه النظرية قوتها من اعتمادها على الواقع القانوني، وعدم انسياقها وراء التقييمات الأخلاقية للمجتمعات[٢].

ويؤخذ على هذه النظرية: مآخذ عدة نورد أهمها باعتباره قد أصاب النظرية بمقتل لم تقو على مواجهته. ذلك هو نقد العميد (دوجي) إذ أبان أنه لا يصح القول بأن القانون يعتبر قيداً على الدولة بمحض إرادتها متى كانت هي التي تخلق هذا القانون وتعدله أو تلغيه في أي وقت تشاء ، فمن شأن ذلك جعل القانون العام شاذاً ومتصدعاً ، إذ أن سلطان الدولة إزاءه مطلق بغير قيود إلا إرادتها هي. ويضيف (دوجي) في نقده لنظرية التحديد الذاتي قوله في مقاله الذي نشره بمجلة القانون العام سنة ١٩١٩ أنه لا قيد حقيقي إن كان قيداً ينشأ ويعدل ويلغى بإرادة من يتقيد به، وان هذا القيد يشبه في فعاليته عمل السجان الذي يدع مفاتيح باب السجن بيد السجين، ذلك أن أساس هذه النظرية أن إرادة الدولة هي التي تلزم نفسها ولا معقب عليها خارج إرادتها. وعليه فإنها تستطيع بيسر وسهولة التحلل من هذا الالتزام بإلغاء القانون[٣].

---

(١) د. محمد كامل ليلة ـ المرجع السابق ص ٢٣٧.

(٢) د. عبد الهادي بوطالب ـ المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ـ دار الكتاب ـ الدار البيضاء جـ ١ ـ ص ١٠٥.

(٣) Burdeau G., Traité, de science Politique, Paris, L. G. D. J. 1975. P. 316 ETSS

ويتضح مما سبق أن هذه النظرية لم تقدم حلاً ناجحاً للحد من سلطة الدولة ، ومن ثم فهي لا تصلح لأن تتخذ أساساً لتقييد السلطة. إلا أنه مما يذكر لهذه النظرية هو واقعيتها على الرغم من عدم فاعليتها في تقييد سلطان الدولة[1].

تلك هي محاولات الفقه الوضعي التي تبدت في نظرياته الأربع في سعيه لوضع قيود على سلطان الدولة لمنع استبدادها ودرء حيفها بحقوق وحريات المحكومين، إلا أنه باستعراض تلك النظريات وتفنيدها على النحو المتقدم اتضح عجزها جميعا عن بلوغ أهدافها وبقيت كفالة حقوق المحكومين إزاء سلطان الدولة حقاً ماثلاً وهو أن استعصى تحقيقه من خلال تلك النظريات إلا أن ثمة وسائل عملية تبنتها الدول للحد من سلطان الدولة، هذه الوسائل هي ما أبينه في ثانياً مما يلي: ـ

(١) د. محمد كامل ليلة ـ المرجع السابق ص ٢٣٧.

ثانياً
الوسائل العملية للحد من سلطة الدولة الحديثة

لم تعد روح القرن العشرين تقبل القول بإطلاق سلطة الدولة سواء في المجال الخارجي أم الداخلي فثمة وسائل عملية للحد من سلطة الدولة تتمثل بالاعتراف بالحقوق والحريات وبوجود دستور وبتقرير مبدأ الفصل بين السلطات والالتزام بمبدأ الشرعية. ووجود ضمانات قانونية. أما في المجال الخارجي فإن سلطة الدولة مقيدة بما تعقده من اتفاقيات مع غيرها من الدول وكذلك مقيدة بالمواثيق الدولية[١].

أ-الاعتراف بالحقوق والحريات :-

ويأتي هذا الاعتراف بالنص على الحقوق والحريات في المواثيق الدستورية وإعلانات الحقوق، فهذا الاعتراف من الحاكمين بحقوق المحكومين نقطة البدء في تقييد الدولة.

ويقسم الفقه الحديث الحريات العامة إلى قسمين رئيسيين هما الحريات العامة التقليدية والحريات العامة الاجتماعية والاقتصادية[٢]. ويتفرع عن الحقوق والحريات العامة التقليدية ما يلي:-

أ- الحقوق السياسية (حق الترشيح والانتخاب لمناصب الحكم- حق تولي

---

(١) السيد خليل هيكل- الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامي. مكتبة الآداب الحديثة- أسيوط- بدون تاريخ نشر ص ٢٤.

(٢) محمد الشافعي أبو راس - نظم الحكم المعاصر، النظرية العامة في النظم السياسية، عالم الكتب القاهرة، جـ١ ص ٥٠٩

وأيضاً د. عبدالحميد متولي- الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة- المرجع السابق ص ٣٤٦.

الوظائف العامة.

ب ـ الحرية الشخصية (حرية الانتقال ـ حق الأمن ـ حرمة المسكن ـ سرية المراسلات).

جـ ـ حريات الفكر (حرية الرأي ـ التعليم ـ الصحافة).

د ـ حريات التجمع (حرية تكوين الجمعيات ـ حق الاجتماع ـ ...).

أما الحريات العامة الاجتماعية والاقتصادية: ـ

فيتفرع عنها حق العمل وحق الرعاية الصحية والاجتماعية ـ حق تكوين النقابات والانضمام إليها ـ حق الإضراب.

وتختلف قائمة الحقوق والحريات المعترف بها للأفراد باختلاف أنظمة الحكم، فهي في أنظمة الديمقراطية الغربية غيرها في أنظمة الديمقراطية الشعبية.

وقد بذلت الشعوب الأوروبية تضحيات جمة في سبيل نيل حقوقها وحرياتها من ملوكها وأباطرتها المستبدين، وحرصا منها على تمتعها وأجيالها اللاحقة بتلك الحقوق بعد انتزاعها أفرغت مضمونها في وثائق وإعلانات مكتوبة لتعبر عن تمسكها بها في مواجهة سلطة الحكم وما فتئت تسهر على تطبيقها كلما حيف بها من قبل حكامها، أو قصرت تلك الحقوق والحريات بذاتها عن تحقيق الغرض منها فلزم إسنادها بحقوق أو حريات مستجدة كالحقوق الاجتماعية والاقتصادية التي أضيفت إلى قائمة الحقوق والحريات الطبيعية في زمن لاحق.

وفي هذا السياق صدرت في انجلترا سنة ١٢١٥ وثيقة العهد الأعظم Magna Carta التي فرضت على الملك John لتكون أساسا لحريات الشعب ثم تلاه تأكيد

العهد الذي صدر من الملك إدوارد الأول عام ١٢٩٧ ليقيد من حق الملك في فرض الضرائب دون موافقة من اللوردات والنواب وفي سنة ١٦٢٨ أصدر البرلمان الإنجليزي ملتمس الحقوق The petition of Rights وفيه تأكيد على الحريات التقليدية للشعب الإنجليزي وإلزام التاج باحترامها. ولما تنكر الملك شارل الأول لهذه الوثيقة وحل البرلمان وأودع زعماءه السجون ثار الشعب الإنجليزي ثورته المعروفة التي لم تنته إلا بإعدام هذا الملك سنة ١٦٤٩ وإلغاء الملكية على يد زعيم الثورة أوليفر كرومويل عام ١٦٥٣[1].

ولما عصف النظام الجمهوري بقيادة كرومويل بحقوق وحريات الشعب لم يتردد الشعب الإنجليزي في التخلي عنه والعودة إلى النظام الملكي بشروط معينة، واتخذ البرلمان قراراً بتأسيس الملكية سنة ١٦٦٠ فعادت أسرة آل ستيورات إلى الحكم ولما خرج كل من شارل الثاني (١٦٦٠ ـ ١٦٨٥) وجيمس جاك الثاني (١٦٨٥ ـ ١٦٨٨) وهما الملكان اللذان توليا العرش بعد إعادة الملكية على حقوق وحريات الشعب الإنجليزي ثار هذا الشعب سنة ١٦٨٨ ووضع البرلمان الإنجليزي وثيقة (إعلان) الحقوق The Bill of Rights

ومنذ إعلان هذه الوثيقة في فبراير سنة ١٦٨٩ أصبحت سلطة التشريع بيد البرلمان[2].

---

(١) د. كمال ابو العبد ـ أصول مبدأ الشرعية مجلة المحاماة العددان الأول والثاني سنة ١٩٧٦ ص ١٣٦.

De Smith. Constitutional and Administrative Law Fifth Edition by Harry Street. Rodney Brazier p. 20

(٢) د. عبد الله ناصف ـ توازن السلطة مع المسئولية المرجع السابق ص ٣٥.

وفي أمريكا الشمالية عبرت وثيقة إعلان الاستقلال الصادرة في يوليو ١٧٧٦ عن حقوق وحريات الشعب الأمريكي فنصت هذه الوثيقة (بأن جميع الناس قد خلقوا أحرارا متساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقا لا تبديل فيها من بينها حق الحياة والحرية، وأن الحكومات تعمل على كفالة الحقوق والحريات مستمدة قوتها العادلة من رضا الرأي العام)[١].

وجاء دور فرنسا فتفجرت ثورتها الكبرى سنة١٧٨٩ ومما تمخضت عنه هذه الثورة إعلان حقوق الإنسان في ذات السنة والذي جاء في ديباجته (إن ممثلي الشعب الفرنسي المشكلين للجمعية الوطنية لما كانوا يعتبرون جهل حقوق الإنسان أو نسيانها أو ازدراءها الأسباب الوحيدة للمصائب العامة ولفساد الحكومات فقد عقدوا العزم على سرد حقوق الإنسان الطبيعية المقدسة والتي لا يمكن التنازل عنها، ضمن إعلان رسمي)[٢].

ومما جاء في هذا الإعلان أيضاً في المادة الأولى (يولد الناس أحرارا ومتساوين في الحقوق ويبقون كذلك) وفي المادة الثانية (إن هذه الحقوق هي الحرية، الملكية، الأمن، مقاومة الظلم)[٣].

ولحقت دول العالم الأوروبي في ركب المعلنين والمفصحين عن إعلانات الحقوق والحريات، وأصدرت إعلانات مماثلة لما أصدرته فرنسا في إعلانها سنة

---

(١) د. كريم يوسف ـ الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة ط ١٩٨٧ ـ الناشر منشأة المعارف ـ الإسكندرية ص ٣٥٩ .

(٢) روبير بيلو ـ المواطن والدولة ـ ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات ـ بيروت ص ١٨

(٣) روبير بيلو ـ المواطن والدولة ـ مرجع سابق ص ٢٤ ـ ٢٥ .

١٧٨٩ فاعترفت به السويد سنة ١٨٠٩ وأسبانيا ١٨١٢ والنرويج ١٨١٤ وبلجيكا ١٨٣١ والدانمارك ١٨٤٥ وسويسرا ١٨٧٤ وبلغاريا ١٨٧٩.

كما تعدى الاعتراف بالإعلان حدود أوروبا فسرى إلى دول آسيا حيث تبنته اليابان سنة ١٨٨٩ والصين ١٩٣١، وأفغانستان ١٩٣١. وفي أفريقيا اعتنقته مصر سنة ١٩٣٠[١] ثم توالت اعترافات الدول الأخرى في قارات العالم تباعا بحقوق وحريات الإنسان ، وواكب هذه الوثائق المسجلة لحقوق وحريات الشعوب انتقال السيادة إليها ومقتضى هذا ولازمه أن تقلد السلطة في المجتمع وكذا ممارساتها لا يعتبر شرعياً إلا برضا المحكومين ، وفي هذا جرى نص المادة الثالثة من الإعلان الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ (إن مبدأ كل سيادة يكمن خاصة في الأمة. ما من جماعة ولا فرد يستطيع ممارسة السلطة لا تصدر عنها بشكل واضح)[٢] ونص الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٧٩١ في مادته الثانية على أن (الأمة هي مصدر كافة السلطات)[٣].

وفي العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ صدر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٢١٧ ألف (د ـ ٣) بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومما جاء في ديباجة هذا الإعلان (ولما كان تجاهل حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال أثارت بربريتها الضمير الإنساني وكان البشر قد نادوا ببزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية

---

(١) د. كريم يوسف ـ الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة مرجع سابق ص ٣٦٢.

(٢) جورج بوردو ـ الدولة ـ مرجع سابق ص ٦٢.

(٣) د. رمزي الشاعر ـ الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة القسم الأول ط ١٩٨٨. دار النهضة العربية ص ٥ وأيضا روبير بيلو ـ المرجع السابق ص ٢٠ ـ ٢١.

القول والعقيدة وبالتحرر من الخوف والفاقة كأسمى ما ترنو إليه نفوسهم، ولما كان من الأساس لأن تتمتع حقوق الإنسان بحماية النظام القانوني إذا أراد للبشر ألا يضطروا آخر الأمر إلى اللياذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد)[١].

ومما تجدر الإشارة إليه أنه إزاء التطور الذي حدث في القرن العشرين لم يعد ينظر إلى الحريات بوصفها مجرد قيد على سلطان الدولة وإنما أصبح تدخل الدولة في كثير من حريات الأفراد خاصة المتصلة بالنشاط الاقتصادي والاجتماعي بعد هذا التدخل في كثير من الأحيان من الوسائل التي تكفل حريات الأفراد[٢].

ب.وجود دستور:

الدستور اصطلاحاً هو: مجموعة القواعد الأساسية لتنظيم سلطة الدولة وبه تتحدد حقوق الأفراد وحرياتهم إزاء سلطة الحكم[٣]. وقد يكون الدستور مكتوبا وهذا هو الغالب في دول العالم وقد لا يكون مكتوباً كله أو بعضه وهذا ما يعرف بالدستور العرفي كما هو الحال في المملكة المتحدة.

ومن نافلة القول التذكير أن تدوين الدساتير في وثائق مكتوبة تزامن مع كفاح الشعوب ضد السلطان المطلق للحكام فبإصرار من هذه الشعوب ولتأكيد حقوقها

---

(١) المواثيق الدولية لحقوق الإنسان إعداد ونشر المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ط ١ سنة ١٩٩٣ ص٩.

(٢) د. سعاد الشرقاوي نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني ط ١٩٧٩ ص ٨١ دار النهضة العربية ود. عبد الحميد متولي ـ الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية ط ٢ سنة ١٩٨١ المرجع السابق ص ٩٩.

(٣) د. إبراهيم عبد الكريم الغازي ـ الدولة والنظم السياسية مع أسس نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق ص ١٢٤.

وحرياتها سعت إلى تدوينها في وثائق رسمية أعلنتها دستوراً للحكم وهكذا جاءت أوائل دساتير العالم الحر كثمرة من ثمار كفاح الشعوب في مواجهة السلطة السياسية[١].

ومن هذه الدساتير التي صدرت في أعقاب ذلك الكفاح دستور ولاية فرجينيا سنة ١٧٧٦ والذي أصبح نموذجاً لدستور الولايات المتحدة الأمريكية لسنة ١٧٨٧، وأيضا الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٧٩١، فقد كان لهذه الدساتير مدلول خاص يتمثل بمجموعة القواعد الأساسية لتحديد السلطات العامة وبيان حقوق الأفراد في الدولة[٢].

فالدستور بالمعنى المتقدم هو القانون الأساسي الذي ينظم السلطات العامة ، ويرسم في الوقت ذاته حدود كل منها واعتبار ما يخرج عن تلك الحدود مجالاً للأفراد يباشرون في نطاقه لحقوقهم[٣].

جـ. تقرير مبدأ الفصل بين السلطات:.

اتسمت الأنظمة الوضعية التي سادت قبل الثورة الفرنسية بتركيز السلطة. ونتج عن ذلك استبداد بحقوق المحكومين وحرياتهم ذلك هو ما شهد به الواقع ورصده المفكرون، ومن أجل تفادي تكرار ذلك الوضع بقاعدته (تركيز السلطة) ونتائجه (الاستبداد) قيل بضرورة الفصل بين السلطات كوسيلة لحماية الحقوق

---

(١) د. سعاد الشرقاوي الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني دار النهضة العربية ط٢ ص ٨١.

(٢) د. إبراهيم عبد الكريم الغازي ـ الدولة والنظم السياسية المرجع سابق ص ١٣٥ .

(٣) د. فؤاد العطار ـ النظم السياسية والقانون الدستوري دار النهضة العربية ـ بدون تاريخ نشر المرجع السابق ص ١٦١.

والحريات[١].

وأشهر المنظرين لهذا المبدأ هو (مونتسكييه) الذي نادى بهذا المبدأ بحسبانه وسيلة لممارسة السلطة بما يكفل حماية الحقوق والحريات، ذلك أن جمع السلطات بيد فرد أو هيئة واحدة يؤدي حتما كما يرى (مونتسكييه) إلى الطغيان والاستبداد وما ينجم عن ذلك من القضاء على الحرية، ومن أجل تفادي ذلك كان مبدأ الفصل بين السلطات هو الوسيلة لتحقيق الحكومة المدنية المقيدة.[٢].

ولمبدأ الفصل بين السلطات مدلولان أحدهما سياسي والآخر قانوني:

المدلول السياسي للمبدأ:.

ويقصد به عدم جمع السلطات وعدم تركيزها في قبضة شخص أو هيئة واحدة فهو بهذه المثابة يعتبر قاعدة من قواعد فن السياسة، فبهدف حسن سير مصالح الدولة لحماية حريات الأفراد من تعسف واستبداد السلطة يجب ألا تجمع مختلف السلطات سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في قبضة شخص واحد أو هيئة واحدة حتى ولو كانت هذه الهيئة هي الشعب (الديمقراطية المباشرة).أو كانت الهيئة النيابة (في النظام النيابي).

والمدلول السياسي يرمي إلى توزيع وظائف الدولة الثلاث على سلطات ثلاث السلطة التشريعية وتختص بوضع قواعد عامة مجردة، والسلطة التنفيذية وتختص بتنفيذ القوانين، والسلطة القضائية وتختص بالفصل في المنازعات[٣].

---

(١) د. رمزي الشاعر ـ الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة ـ القسم الاول الأيديولوجية التحررية ط ١٩٨٨ ـ دار النهضة العربية، ص ٨١.

(٢) د . رمزي الشاعر المرجع السابق ص ٨٢.

(٣) د. سعاد الشرقاوي ـ المرجع السابق ص١٠٤ .

المدلول القانوني للمبدأ :-

وهذا يتصل ببيان العلاقة بين السلطات المختلفة (التشريعية - التنفيذية - القضائية) وبحسب ما تسفر عنه هذه العلاقة تتحدد نظم الحكم المختلفة، فقد تكون رئاسية وبه تنفصل السلطات فصلاً عضوياً بحيث تستقل كل سلطة عن السلطات الأخرى من حيث التكوين والحل، وقد تكون برلمانية وبه تكون العلاقة بين السلطات علاقة تعاون ورقابة متبادلة بين السلطات خاصة بين السلطة التشريعية والتنفيذية.[١].

والهدف النهائي من مبدأ الفصل بين السلطات هو تحقيق الحرية للأفراد ومنع الحكام من الطغيان[٢].

ويعتبر مبدأ الفصل بين السلطات بمفهومه المتقدم أول خطوة نحو جعل خضوع الدولة للقانون قابلاً للتطبيق في النظم الوضعية[٣].

وقد تلقى رجال الثورة الفرنسية دعوة المفكرين وعلى رأسهم (مونتسكيو) مبدأ الفصل بين السلطات بقبول حسن، وصار هذا المبدأ ضمانة كبرى ضد الاستبداد وحامياً للحقوق والحريات الفردية ولا أدل على عناية رجال الثورة الفرنسية بهذا المبدأ من حرصهم على تسجيله والنص عليه في إعلانات الحقوق وفي دساتير الثورة لدرجة أنهم ما كانوا ليتصوروا وجود حكومة حرة من غير العمل بمبدأ الفصل بين السلطات كما نص دستور سنة ١٨٤٨ على أن فصل السلطات شرط أساس لأية

---

(١) د. سعاد الشرقاوي ـ المرجع السابق ص١٠٤.

(٢) ثروت بدوي ـ النظم السياسية ط ١٩٧٥ ـ دار النهضة المصرية ص ٣٢٢.

(٣) د. سعاد الشرقاوي النظم السياسية دار النهضة العربية المرجع السابق ص ٩٣.

حكومة حرة[١].

ومن حيث الواقع وجد هذا المبدأ تطبيقاً مغايراً للهدف الذي ابتغاه واضعوه وهو الحيلولة دون طغيان السلطة، فقد قام أول دساتير الثورة الفرنسية الصادر في ٣ سبتمبر ١٧٩١ على مبدأ الفصل المطلق بين السلطات وكذلك فعل دستور السنة الثالثة وكان من نتائج تطبيق الفصل التام بين السلطات الاستبداد والطغيان وقمع الحريات وإقامة أبشع صور الإرهاب[٢].

من أجل ذلك قيل بأن التطبيق الأمثل للمبدأ هو الفصل المرن بحيث يؤدي إلى التعاون والمشاركة في الاختصاصات بين الهيئات العامة المختلفة.

إلا أن فاعلية هذا المبدأ في تحقيق الغاية منه محل نظر فقد وجهت عدة انتقادات من جانب الفقه إلى ما آل إليه هذا المبدأ في التطبيق في بعض الأنظمة ومنها: ـ

١ ـ تحديد مجال عمل السلطة التشريعية (البرلمان) على سبيل الحصر وتكون السلطة التنفيذية صاحبة الأصل في التشريع فيما عدا ما تحدد على سبيل الحصر لعمل البرلمان[٣].

٢ ـ القيود التي تفرض على البرلمان في ممارسته لوظيفة التشريع فمثلا رغم كون الاختصاص المالي للبرلمانات هو أقدم اختصاصاتها بل كان السبب التاريخي لنشأة

(١) د. سعد عصفور ـ المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية منشأة المعارف الإسكندرية المرجع السابق ص ١٦١.

(٢) ثروت بدوي ـ النظم السياسية المرجع السابق ص ٣٢٤ وكذلك د. عثمان خليل عثمان، ود. سليمان الطماوي القانون الدستوري المرجع السابق ص ٢٨٦.

(٣) كما فعل الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٥٨ في عهد الرئيس ديجول.

النظام النيابي كما هو معروف فانه رغم ذلك اتجهت بعض الدساتير عكس هذا الأصل التاريخي حيث تضع قيودا على اختصاص البرلمان في مجال التشريعات المالية.

٣ ـ تدخل السلطة التنفيذية في تحديد أولويات النظر في التشريعات التي تعرض على البرلمان.

٤ ـ حرمان البرلمان من حق اقتراح التشريعات كليا أو جزئيا.

٥ ـ تذهب بعض النظم الدستورية إلى تقرير حق التشريع لرئيس السلطة التنفيذية دون السلطة التشريعية ومثال ذلك المادة ١١١ من الدستور الدائم في الجمهورية السورية.

٦ ـ إنه مما يتعارض والهدف من مبدأ الفصل بين السلطات ما تقرره بعض الدساتير من حق رئيس الدولة في التصديق على مشروعات القوانين الموافق عليها من البرلمان حتى مع اعتبار رئيس الدولة في ممارسته لهذا الحق عضواً في السلطة التشريعية إذ أن ذلك يعني حقه وهو فرد بالاعتراض على إرادة ممثلي الشعب (البرلمان) وهو ما يتعارض مع المبدأ الديمقراطي[١].

ومما يقلل من فعالية مبدأ الفصل بين السلطات فضلا عن سوء تطبيقه في بعض الأنظمة على النحو الذي أسفرت عنه المآخذ السابقة بل إنه حتى مع حسن تطبيقه من خلال النصوص الدستورية فإنه في واقع الممارسة تكون تلك النصوص معطلة

(١) د. سليمان الطماوي ـ السلطات الثلاث في الدساتير العربية والفكر السياسي الإسلامي ط٣ سنة ١٩٨١ ـ دار الفكر العربي ص ٦٧، ٧٣، ١٧٤.

للغاية ومشلولة ، وهذا هو حال الأنظمة في الدول النامية التي تقرر شكلاً الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وتشل العمل به في الواقع والممارسات[١].

إن التطور الحديث للأنظمة النيابية جميعاً قد أدى إلى زعزعة الثقة في مبدأ الفصل بين السلطات إذ أصبحت العلاقة بين السلطات العامة في الدول المعاصرة علاقة تدرج وغدا المبدأ السائد في الأنظمة المعاصرة (مبدأ تدرج السلطات) وليس مبدأ (الفصل بين السلطات)[٢].

د ـ الالتزام بمبدأ الشرعية :ـ

يقصد بمبدأ الشرعية التزام كل من الحاكم والمحكوم بالقانون، والأمر المهم بهذا الشأن هو التزام الدولة بالقانون، إذ أن التزام الأفراد بالقانون أمر محقق طوعاً أو كرهاً بحكم القوة الجبرية التي تملكها الدولة لتنفيذ حكم القانون على الخارجين عليه، ولكن المسألة تدق وتعظم عندما تخرج سلطات الدولة على القانون، فمن ذا الذي يمكنه إجبارها على التزامه، وقد احتكرت هي دون غيرها وسائل الإكراه المادي؟ من أجل ذلك اعتبر التزام الدولة بالقانون شرطاً وقيداً على ممارستها للسلطة فتعد أعمالها شرعية متى التزمت القانون وتكون غير مشروعة إذا خرجت عليه.

وثمة نتائج يرتبها مبدأ الشرعية في مواجهة السلطة العامة وهذه النتائج هي :ـ

١ ـ لا يجوز إصدار قرارات فردية من قبل السلطة العامة إلا تطبيقاً لقاعدة عامة وهذه نتيجة

---

(١) د. سعاد الشرقاوي علم الاجتماع السياسي دار النهضة العربية ص ١٦ وما بعدها، المرجع السابق ص ٨٣ هامش ٧٨ ص ٩٣.

(٢) ثروت بدوي ـ النظم السياسية مرجع سابق ص ٣٢٥.

طبيعية لمبدأ المساواة الذي هو ركيزة كافة الحقوق والحريات(١).

٢ ـ الالتزام بمبدأ تدرج القواعد القانونية، وهو ما يعرف بالالتزام بالشرعية الشكلية، ومفاده أن السلطة الأدنى تلتزم بما يصدر عن السلطة الأعلى، فمثلا يتعين على السلطة التنفيذية أن تلتزم بما تصدره السلطة التشريعية من قوانين ، وهذه الأخيرة يتعين عليها الالتزام بالقواعد الدستورية مع مراعاة أن سريان مبدأ التزام السلطة التشريعية بالقواعد الدستورية ينطبق فقط على البلدان التي يحكمها دستور جامد فلا يسري هذا المبدأ على بلاد الدساتير المرنة، والتي تبلغ مرونتها درجة تستطيع معها السلطة التشريعية أن تعدل أو تلغي القواعد الدستورية كما هو الحال في المملكة المتحدة(٢).

٣ ـ ومبدأ الشرعية يعني التزام القواعد القانونية السارية أياً كان مصدرها دستور قانون لائحة، فهذه القواعد واجبة النفاذ ما دامت سارية إلى أن تعدل بالطرق المرسومة لها قانوناً، فالسلطة التشريعية ملتزمة بالتشريع التي تصدره ، ولا يشرع لها العمل خلافاً له قبل تعديله وفقاً للإجراءات المعمول بها، وينطبق ذات المعنى على بقية السلطات(٣).

٤ ـ والأصل أن كل ما لم يمنع قانوناً فهو مباح للأفراد إتيانه، هذه هي القاعدة التي نصت عليها المادة الخامسة من إعلان حقوق الإنسان ، والمواطن الصادر عن

---

(١) د. سعاد الشرقاوي ـ المرجع السابق. ص ١٠٨.

(٢) E. C. S. Wade and. W. Bradley constitutional and administrative Law. London and Newyork - Longman - Tenth Edition. P. 13

(٣) د. سعاد الشرقاوي نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني المرجع السابق ص ١٠٨.

الثورة الفرنسية في ٢٦ ـ ٨ ـ ١٧٩٨ إذ قررت (لا يجوز أن يمنع التشريع إلا التصرفات الضارة بالمجتمع وكل ما لا ينص على منعه لا يجوز أن يحال بين الفرد وإتيانه وما لا يؤمر به لا يمكن أن يجبر أحد على إتيانه (أو القيام به)[١].

هـ ـ وجود ضمانات قانونية:

تحرص الأنظمة الوضعية على حماية الشرعية القائمة من خلال وسائل عدة كأخذها بمبدأ الفصل بين السلطات بهدف تحقيق الحرية للأفراد ومنع الحكام من الطغيان[٢]. ويعد مبدأ الفصل بين السلطات أول خطوة نحو جعل خضوع الدولة للقانون قابلاً للتطبيق في النظم الوضعية[٣]. وقد استبان لنا مما تقدم ما آل إليه تطبيق هذا المبدأ في الواقع. كما تعرف الأنظمة الوضعية أيضا مبدأ الرقابة على أعمال السلطات كضمان لشرعية أعمالها، وهي رقابة متنوعة فمنها ما تقوم به جهة الإدارة ذاتها من رقابة ذاتية لأعمالها فتقوم بتصحيح ما يكتنف أعمالها من خروج على الشرعية سواء من تلقاء نفسها أو بناء على تظلم من الأفراد يتم رفعه لجهة الإدارة، فتتخذ هذه بشأنه ما تراه محققاً للشرعية أما بسحب هذه الأعمال أو إلغائها أو تعديلها[٤] ومنها الرقابة القضائية على أعمال السلطات العامة، وتختلف تطبيقات الرقابة الفضائية لأعمال السلطات العامة فمن الدول ما يأخذ بالنظام القضائي الموحد ومفاده أن تعهد الدولة بمهمة القضاء إلى جهة فضائية واحدة بواسطة

---

(١) د. عبد المنعم محفوظ ـ علاقة الفرد بالسلطة المجلد الثالث ـ دار النهضة العربية ط ١ ص ٩٦٦.

(٢) د. ثروت بدوي النظم السياسية ـ طبعة ١٩٧٥ ـ دار النهضة العربية ص ٣٢٢.

(٣) د. سعاد الشرقاوي ـ النظم السياسية ص ٩٣.

(٤) د. سعيد عبد المنعم الحكيم ـ الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ط ١ دار الفكر العربي ص ٣٢٠.

محاكمها على اختلاف درجاتها وأنواعها ولها الولاية الكاملة في نظر كافة القضايا والمنازعات سواء تلك التي تكون بين الأفراد وبعضهم بعضاً، أو بينهم وبين السلطات العامة.

ومن الدول التي تأخذ بهذا النظام الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وتأخذ دول أخرى بنظام القضاء المزدوج ومفاد هذا النظام أن تعهد الدولة بمهمة القضاء لجهتين قضائيتين تتولى واحدة منها (جهة القضاء العادي) مهمة الفصل في المنازعات القضائية بين الأفراد بعضهم بعضاً، وبينهم وبين جهة رسمية (سلطة إدارية) حالة سلوك الأخيرة أساليب الأفراد في معاملاتها وتتولى جهة قضائية أخرى هي (جهة القضاء الإداري) مهمة الفصل في المنازعات التي تكون إحدى السلطات العامة بصفتها تلك طرفا في النزاع[1] وتعتبر فرنسا مثالاً للدول ذات القضاء المزدوج وكذلك مصر.

ويبسط القضاء سلطانه كضمانة للشرعية في رقابته أيضا لدستورية القوانين وهذه رقابة قاصرة على الدول ذات الدساتير الجامدة[2].

ومن حيث من له الحق في الطعن بعدم الدستورية فإن بعض الدول كالنمسا وتركيا قد قصر هذا الحق على الجهات الحكومية دون الأفراد، بينما تمنح دول أخرى حق الطعن بعدم دستورية القوانين للأفراد مباشرة ، هذا ما قررته سويسرا في دستورها الصادر سنة ١٨٧٤، وإسبانيا في دستورها الصادر سنة ١٩٣١، والسودان في دستوره الصادر سنة ١٩٧٣[3].

---

(١) د. سعيد عبد المنعم الحكيم ـ المرجع السابق ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٢) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري دار النهضة العربية ص ٤٥٤.

(٣) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري المرجع السابق ص ٨٨٤، ٩٨١.

وتأخذ بعض الدول بالرقابة السياسية على دستورية القوانين وهي رقابة وقائية تسبق صدور القانون، فتحول دون صدوره إذا خالف نصاً دستورياً، ويعهد بهذه الرقابة إلى هيئة أو لجنة سياسية[١].

ومن تطبيقات الرقابة السياسية على دستورية القوانين ما نص عليه دستور السنة الثامنة لإعلان الجمهورية في فرنسا، وذلك حين أنشأ نابليون مجلساً للشيوخ أنيط به المحافظة على الدستور عن طريق بحث مشروعات القوانين التي تحال إليه خلال عشرة أيام من تاريخ موافقة البرلمان عليها وقبل إصدارها فإن تبين له مخالفتها للدستور كان له إلغاؤها.

إلا أن عمل المجلس المذكور قد آل في الواقع إلى الخضوع للإمبراطور فنزل عند نزواته في المحافظة على سلطانه وبدلاً من أن يحافظ على الدستور عن طريق إلغاء كل قانون مخالف له عمل على تعديل أحكام الدستور[٢].

كما وجدت الرقابة السياسية على دستورية القوانين تطبيقاً لها في بلدان أخرى، مثل ما قررته المملكة المغربية في دستورها الصادر سنة ١٩٧٢ من إنشاء غرفة دستورية تتولى الرقابة على دستورية القوانين كما أخذت بهذا النظام أيضا بعض الدول ذات النزعة الاشتراكية[٣].

ويؤخذ على هذه الوسيلة من وسائل الرقابة الدستورية أن الهيئة التي يوكل إليها مهمة الرقابة تلك تتصف بالطابع السياسي ومن ثم ستميل بطبيعة تكوينها إلى

---

(١) د. فؤاد العطار النظم السياسية والقانون الدستوري المرجع السابق ص ١٩٧.

(٢) د. فؤاد العطار النظم السياسية والقانون الدستوري المرجع السابق ص ١٩٨.

(٣) د. رمزي طه الشاعر النظرية العامة للقانون الدستوري المرجع السابق ص ٤٥٦. وأيضا د. ماجد راغب الحلو القانون الدستوري دار المطبوعات الجامعية ط ١٩٨٦ ص٢١.

تغليب الاعتبارات السياسية على الاعتبارات القانونية.

فضلاً عن ذلك فإن أعضاء تلك الهيئة سيكونون صنيعة من اختارهم فإن كان اختيارهم من قبل الحكومة كانت الهيئة ربيبة الحكومة وكذلك الشأن إن كان البرلمان هو الذي اختارهم وإذ اختيرت تلك الهيئة بواسطة الشعب فذلك مرهون بمدى نضج الشعب وتفهمه لطبيعة مهمتهم وإلا تعرض الاختيار للأهواء الحزبية والسياسية[١].

يضاف إلى ذلك أن الرقابة السياسية على دستورية القوانين في فرنسا مثلا مقررة لصالح السلطات العامة وليس لصالح الأفراد فهؤلاء لا يحق لهم الطعن في دستورية القوانين هذا ما يؤكده (أندريه هوريو)[٢].

تلك هي الوسائل الرسمية والضمانات المقررة في النظم الوضعية لحماية الشرعية القائمة. وهناك وسيلة لا يستهان بفاعليتها وهي وإن لم تكن رسمية بل شعبية إلا أنها مع ذلك تلعب دورا متعاظما في توجيه الحكام والحكومات ، ذلك هو الرأي العام الذي هو اجتماع كلمة أفراد الشعب أو غالبيتهم على أمر معين تجاه مشكلة بعينها[٣]

إلا أن الرأي العام كي ما يؤدي دوره يلزمه المناخ الديمقراطي فهو أكثر ما يزدهر في نظم الحكم الديمقراطية الحقة.

---

(١) د. فؤاد العطار النظم السياسية والقانون الدستوري ص ٢٠٠ المرجع السابق.

(٢) أندريه هوريو ـ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. ترجمة علي مقلد وشفيق الحداد وعبد المحسن سعد الأهلية للنشر والتوزيع. المرجع السابق ص ٤٨٨

(٣) د. رمزي الشاعر المرجع السابق ص ٩٧١.

وهو لم يعدم فائدة حتى في الأنظمة الاستبدادية إذ له وسائله في التعبير عن نفسه والتي يفهمها الحكام كرسالة موجهة إليهم كالشائعات، والذي يجدر ذكره أن الوسائل الرسمية مقررة لحماية الشرعية القائمة وقد تفلح أو تخفق في أداء دورها لكنها بالطبع لن تجدي في حماية الشرعية الحقة إذا انفصمت عنها الشرعية القائمة بانفصام رضا المحكومين عنها أي عن الشرعية القائمة ، فالرضا هو الذي يخلق الشرعية وهو الذي أيضا ينهيها[١] كما سبق إلى ذلك القول.

وعندما تعجز الوسائل المتقدمة سواء الرسمية منها أو الشعبية (الرأي العام) عن حماية الشرعية بالمعنى المتقدم تبزغ للوجود المقاومة كوسيلة شعبية أخرى بوصفها الضمان الأخير للشرعية تلجأ إليها الشعوب المقهورة في محاولة منها لوضع حد لطغيان السلطة على الشرعية المتمتعة برضا المحكومين [٢] ونظراً لكون مقاومة الطغيان باعتبارها ضمانة للشرعية تمثل عصب هذه الدراسة فسأعرض لها بتفصيل أوسع فيما سيأتي .

تلك إذن هي حدود السلطة في النظم الوضعية ومحاولات الفقه الوضعي لوضع أساس لها، وفيما يلي أعرض لحدود السلطة في الشريعة الإسلامية مبينا أساس التزام تلك الحدود على النحو الذي قررته الشرعية الإسلامية.

---

(١) مقدمة في علم السياسية بيتر غيل، جيفري بونتون ـ ترجمة د. محمد مصالحة. منشورات الجامعة الأردنية ط ١٩٩١ ص ١٢٨.

(٢) بيتر غيل، جيفري بونتون. مقدمة في علم السياسية المرجع السابق ص ١٢٧

المبحث الثاني
حدود السلطة في الشريعة الإسلامية

السلطة في الشريعة الإسلامية نابعة من الجماعة التي اختارتها لتقودها لغاية محددة ومعلومة هي إقامة الدين وسياسة الدنيا به إعمالاً لحكم الله القاضي بطاعته وطاعة رسوله أولاً وأولي الأمر ثانياً والمثبت بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[1] وهذا الجزء من الآية يمثل فيها أرى قاعدة الأساس الحاكمة لحدود السلطة وتنبئنا إلى أن الطاعة لله ورسوله مطلقة من كل قيد وبلا حدود، أما طاعة أولي الأمر فهي طاعة تابعة لطاعة الله ورسوله وليست مستقلة، وحقيقة طاعة الله ورسوله تكون بتنفيذ حكمه أولاً مما يلزم به كتابه وسنة رسوله، فالحاكم هو الله ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ﴾[2] لأنه هو الحاكم الحق وهذا باتفاق العلماء، وحقيقة طاعة أولي الأمر (السلطة) تكون بتنفيذ ما تلزم به المخاطبين بأحكامها مما يتفق وما يلزم به كتاب الله وسنة رسوله ومما لا يخالفهما ويتفق والمقاصد الشرعية.

وعليه فإن الجماعة بما فيها أولي الأمر مدعوة لطاعة مطلقة لله ولرسوله فهي دعوة تعم الحاكم والمحكوم. ومدعوة كذلك بحكم الآية المتقدمة لطاعة أولي الأمر (السلطة) ولكن طاعة محكومة بقيدين:

---

(١) سورة النساء، آية: ٥٩ .

(٢) سورة يوسف، آية: ٤٠ .

الأول: أن يكون أولياء الأمر من المؤمنين لقوله تعالى: ﴿مِنكُمْ﴾ ورضيت بهم الجماعة لمهمة الحكم فصاروا بهذا الرضا حكاما متبوعين والمؤمنون لهم تبعا. وهذا ما يمثل الجانب الشكلي أو الشخصي لسلطة الحكم أي بدلالة وصفهم بأنهم المؤمنون وأن الجماعة ارتضتهم حكاماً، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الثاني: أما القيد الثاني، فهو المتصل بموضوع حكم السلطة التي تحقق فيمن أسندت إليه بالنعت المتقدم. أي موضوع ممارسة السلطة في الواقع ويتمثل هذا القيد بتبعيتها لحكم الله بدلالة حجب لفظ الطاعة عنها بالآية المتقدمة، وإثبات هذا اللفظ (الطاعة) لله ورسوله وهي مغايرة ذات دلالة عميقة مفادها أنه ليس لسلطة حق في طلب الطاعة إلا سلطة واحدة لا تنازع هي سلطة الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]. أو سلطة مفوضة من الله كسلطة الرسول ﷺ فهو بصفته الرسالية مبلغ عن الله رسالاته ومن أجل ذلك وجبت طاعته وبهذا صرح القرآن على لسان رسول الله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾[2].

فحتى الرسول وهو يمارس سلطة الأمر والنهي المعتبرة شرعاً يصدع بهما بما يوحي إليه لفظاً ومعنىً (القرآن الكريم) أو معنىً فقط (السنة) وبغير هذه الصفة لا يلزم من أمره شيء للأمة فيما تصدى له ﷺ بصفته البشرية من غير وحي إلهي قرآناً أو سنة لا يحق له إلزام الأمة به ولا يحق للأمة التعبد بما صدر عنه ﷺ بصفته تلك كتلك التي اعتمد فيها على اجتهاده لا بوحي من ربه من ذلك اختياره موقعاً حربياً

---

(١) من سورة يوسف من الآية ٤٠

(٢) من سورة الأنعام من الآية ٥٠.

دون غيره كيوم بدر وقد تدخل بعض أصحابه فثنوه عنه إلى غيره وكنهيه عن تجبير النخل ثم نهيه عن اتباعه بمثل هذا الشأن لكونه يصدر عن اجتهاده لا بوحي من الله وقد صرح بهذا ﷺ.

فبالرغم من كون الرسول كان يصدر عنه هذا الاجتهاد البشري بوصفه حاكماً لدولة المسلمين إلا أنه ما كان يلزم الأمة بما يصدر عنه وإنما يلزمها فقط بما صدر عنه بوصفه رسولاً مبلغاً عن ربه أما ما صدر عنه ﷺ بوصفه حاكماً فيلزم من صدر حكمه في مواجهة فحسب لا الأمة جمعاء[1].

ومن باب أولى أن لا يكون الحكام من غير الأنبياء وهم دونهم في المكانة والمنزلة سلطة مطلقة في الأمر والنهي. وقد أوردت الشريعة حدوداً لسلطة الحكم، وأقامت هذه الحدود على أساس واضح يجب الاعتراف به أولاً ثم العمل على التزام تلك الحدود ثانيا.

فأما الأساس الذي أقامت عليه الشريعة حدودها على سلطة الحكم فقد تبدى من نظرتها وتكييفها لحقيقة عمل السلطة في الممارسة والواقع والمتمثل فيما سبق القول بالأمر والنهي يقابله الطاعة والاتباع من المخاطبين بتلك الأوامر والنواهي. فقد نظرت الشريعة إلى ذلك بأنها عبودية، وهي حالة لا تكون في نظر الشرع إلا لله ولا يحق لأحد ممارسة سلطان ما على الآخرين إلا بإذن من الله وفي حدود هذا الإذن فقط.

---

(١) وقد يتضمن قضاء الرسول ﷺ حكماً شرعياً فيكون عند إذن حجةً على الكافة يتعدى من صدر الحكم في مواجهتين مثل قضائه بالشاهد واليمين، وقضائه بمهر المثل إن لم يحدد المهر .

وأما حدود سلطة الحكم فإن الشريعة قد ألزمت بها طرفي العلاقة في السلطة وهما الحاكم والمحكومين وسيبين لنا من عرضها أنها من الثوابت التي لا تتغير ولا تتبدل على مر العصور وتعاقب الأزمان وأنها بهذه الصفة فوق كونها تقف سداً منيعاً في مواجهة استبداد السلطة تجعل من المسلمين أمة واحدة ذات نسيج واحد لا يؤثر فيها اختلاف الزمان والمكان وتقلب الحكام.

المقصود بحدود الله :

والمقصود بحدود الله شرائعه المحددة التي لا تجوز مجاوزتها[١].

والمحمية من التغيير والمخالفة [٢].

فقد أنزل الله سبحانه وتعالى شريعته متضمنة أحكاماً ألزم المسلمين العمل بها فجعل من هذه الأحكام حدوداً يقف دونها الحاكم والمحكوم وحرم تجاوزها، وهذه الحدود تشتمل على عدد من الأصول والمبادئ والأحكام القطعية، فتكون حياة الناس قائمة على العدل لا تحيد عنه ولا تتزحزح[٣]. وبهذه المثابة تكون حدود الله حدوداً للسلطة العامة، فهي أسوار للسلطة منيعة لا يمكنها شرعاً تجاوزها.

وقال الإمام الطبري: (حدود الله يعني فصول ما بين طاعة الله ومعصيته)[٤].

وقال محيى الدين ابن العربي (أحكام الله هي حدوده وجوب وحظر وكراهية

---

(١) تفسير أبي السعود. سورة النساء الآية ١٣ دار العصور بمصر ط سنة ١٩٢٨ جـ ١ ـ ص ٤٩٤

(٢) تفسير القاسمي (محاسن التأويل) ـ دار إحياء الكتب العربية ـ فيصل عيسى الحلبي حـ٣ ص ٦٠٧.

(٣) أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص٤٠ ترجمة جليل الإصلاحي دار الفكر ط ١٩٦٩.

(٤) جامع البيان في تأويل القرآن ـ للإمام الطبري ـ المرجع السابق جـ ٤ ص ١٩٦.

وندب وإباحة فكل متصرف بحركة وسكون فلابد أن يكون تصرفه في واجب أو محظور أو مندوب أو مكروه أو مباح لا يخلو من هذا، فإن كان تصرفه في واجب عليه فعله فإن تركه فقد تعدى حدود الله بتركه ما وجب عليه فعله، فإن تركه على أنه ليس بواجب عليه فعله فقد تعدى في ذلك تعدي كفر ولا بد أن يحكم فيه بغير حكم الله وينتقل فيه إلى حكم آخر من حكم الله ولكن في غير هذه العين فأباح ترك ما أوجب الله عليه فعله وترك ما حرم عليه تركه، وإن قال بوجوب الترك فيما قال فيه الشارع بوجوب الفعل فهذا تعد عظيم فاحش واتباع هوى مضل عن سبيل الله فالتعدي بالفعل والترك معصية والتعدي بالاعتقاد كفر ومن قلب أحكام الله فقد كفر وخسر[1].

وبهذا فإن السلطة العامة تواجه نصوصاً قطعية لا تملك إزاءها إلا التنفيذ، فهي تحد من إطلاق السلطة وتقيدها ويمكن تسمية هذه الحدود بأنها نصية.

إلا أن دور السلطة ومجالات عملها في الواقع لا يقتصر على مجرد تنفيذ النصوص القطعية، وإنما يمتد هذا الدور إلى مسئوليات الحكم ومجالاته الأخرى مما لم يرد بها نص قطعي من الشارع، فهل هي مطلقة العنان في التصرف فيما لم يرد به نص قطعي؟ والجواب أن الشارع الزمها بحدود أيضاً فيما لم يرد به نص قطعي.

وعلى هدي مما تقدم سأعرض لموضوعات هذا المبحث وفقاً للتقسيم التالي:ـ

المطلب الأول :النصوص القطعية المقررة للإيجاب أو التحريم تحد السلطة

---

(١) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي تحقيق محمود محمود الغراب طبعة ١٩٨١ ـ مكتبة زيد ابن ثابت ـ دمشق. ص٦٤.

المطلب الثاني : حدود السلطة في المسائل الاجتهادية.

المطلب الثالث : أساس التزام حدود السلطة .

المطلب الرابع : جزاء تعدي حدود الله .

المطلب الأول

النصوص القطعية المقررة للإيجاب أو التحريم تحد السلطة

فكل نص قطعي ورد في القرآن أو السنة متضمناً حكماً شرعياً بالإيجاب أو التحريم مقرراً لقاعدة أو مثبتاً لحق يعتبر حداً وقيداً لسلطة الحكم والحدود النصية بهذا المعنى هي من أقسام الحكم الشرعي وهذا يقتضينا بيان الحكم الشرعي أولاً ثم بيان حدود السلطة إزاء الحكم الشرعـي ثانيا .

أولاً : الحكم الشرعي:

عرف جمهور الأصوليين الحكم الشرعي بأنه (خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً)[(١)].

والسبيل إلى معرفة خطاب الله هو الاعتماد على الأدلة التي نصبها الشارع حجة ودليلاً على مراده وهي القرآن والسنة كأدلة أصلية تدل المكلفين على حكم الله والإجماع والقياس وغيرها من الأدلة الكاشفة عن حكم الله بوصفها أدلة تبعية للقرآن والسنة، وسميت أدلة لكونها تدل الناس على حكم الله.

أقسام الحكم الشرعي:

ويتضح من تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) د. محمد أبو الفتح البيانوني ـ الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية ـ دار القلم ـ دمشق ط ١٩٧٠ ص ٢٦ وأيضاً محمد سلام مدكور ـ نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ط ١٩٨٤ ـ دار النهضة العربية المرجع السابق ص ١٩.

طلب، وتخيير، ووضع[١].

وقد اصطلح علماء الأصول على تسمية الحكم الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الطلب أو التخيير بالحكم التكليفي، وعلى تسمية الحكم الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الوضع بالحكم الوضعي. وبهذا يكون الحكم الشرعي ضربين ـ حكم وضعي ـ وحكم تكليفي.

أ ـ الحكم الوضعي :

هو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه. ومثال ما جعله الشارع سبباً رؤية الهلال في رمضان لقوله ﷺ: (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غُم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً)[٢].

ومثال ما جعله الشارع شرطاً اشتراط الدخول بالأم لتحريم الزواج من ابنتها قال تعالى: ﴿ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾[٣].

ومثال ما جعله الشارع مانعاً القتل واختلاف الدين فإنهما يمنعان من الميراث قال ﷺ: (القاتل لا يرث)[٤].

---

(١) محمد سلام مدكور نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ إذا رأيتم الهلال، حديث رقم (١٩٠٩) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، حديث (١٠٨١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) من سورة النساء من الآية ٢٣.

(٤) أخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، =

وقال أيضاً: (لا يتوارث أهل ملتين)[1].

والأبوة مانعة من القصاص لقوله ﷺ: (لا يقتل الوالد بولده)[2].

ويترتب على السببية أو الشرطية أو المانعية كون الفعل يقع صحيحاً وتترتب عليه آثاره، أو لا يقع صحيحاً فلا تترتب عليه الآثار، فبتحقق السبب والشرط وزوال المانع يكون التصرف صحيحاً[3] وتخلف أيّاً منهم في التصرف يجعل التصرف باطلاً.

= حديث رقم (٢١٠٩)، وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، حديث رقم (٢٦٤٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً، وأخرجه الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥ هـ)، سنن الدارمي، تحقيق: فؤاد أحمد زمرلي وآخر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ، كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل، حديث رقم (٣٠٨٣) موقوفاً على علي رضي الله عنه وفيه محمد بن سالم وهو ضعيف.

(١) أخرجه أبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، حديث رقم (٢٩١١)، وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك، حديث رقم (٢٧٣١) وأحمد، المسند، مرجع سابق، جـ ٢ ص ١٧٨، كلهم من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا، حديث رقم (١٤٠٠)، وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الديات، باب لا يقتل الوالد بولده، حديث رقم (٢٦٦٢)، كلاهما من حديث عمر رضي الله عنه، وأخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا، حديث رقم (١٤٠١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) د. عبد المجيد محمود مطلوب، أصول الفقه الإسلامي ـ دار النهضة العربية ط ١٩٨٥ المرجع السابق ص ١٥.

ب ـ **الحكم التكليفي**: وهو ما اقتضى طلب الفعل أو الترك أو التخيير بينهما من المكلف[١].

ومن هذا التعريف يتبين أن للحكم التكليفي أقسام خمسة عند جمهور علماء الأصول وهي:

١ ـ الإيجاب، ٢ ـ الندب، ٣ ـ التحريم، ٤ ـ الكراهة، ٥ ـ الإباحة.

١ ـ **الواجب** : وهو المرادف للفرض عند الجمهور وهو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله[٢] مثل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بدلالة قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[٣]. ومن الواجب الوفاء بالعقود امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ ﴾[٤].

وحكمه: يجب العمل به والالتزام بفعله. ويترتب على أدائه على الوجه الشرعي الثواب لفاعله، أما تركه من غير عذر شرعي فيترتب على ذلك الإثم والذم والعقاب بحق التارك له. وإذا كان الدليل على ثبوته قطعياً الكفر على من تركه[٥]

---

(١) د. عبد المجيد محمود مطلوب، أصول الفقه الإسلامي المرجع السابق ص ١٣، ١٤.

(٢) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، المرجع السابق ص ٤٧ . الإمام علاء الدين عبدالعزيز أحمد البخاري ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي دار الكتاب الإسلامي حـ٢ ص٣٠٣.

(٣) سورة البقرة من آية: ١١٠ .

(٤) سورة المائدة من الآية: ١ .

(٥) د. عبد المجيد محمود مطلوب، المرجع السابق ص ٢٠.

جاحداً حكمه.

وعليه فإن هذا الواجب متعين أداؤه من كافة المخاطبين به ولا تملك سلطة بشرية حاكمة كانت أو محكومة إلا الامتثال والأمر به وعقاب تاركه ولكن توجد سلطة تقديرية لأداء الواجب الشرعي في الحدود المعتبرة شرعاً وهي قائمة بكل قسم من أقسام هذا الواجب كما يأتي:

أقسام الواجب: وينقسم الواجب إلى أقسام عدة بحسب اعتبارات مختلفة نعرض لأهمها على النحو الآتي:

١ ـ تقسيم الواجب باعتبار وقت أدائه:

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

(أ): **واجب مطلق**: وهو ما طلب الشارع فعله على سبيل الحتم والإلزام ولم يعين لأدائه وقتاً محددا كأداء الكفارة الواجبة على من حلف يمينا وحنث لقوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ﴾[1].

وحكمه: للمكلف بهذا الواجب سلطة تقديرية تتصل بوقت أدائه.

(ب): **واجب مقيد**: ويطلق عليه أيضاً الواجب المؤقت وهو ما طلب الشارع فعله على سبيل الحتم والإلزام وعين لأدائه وقتاً محدداً كالصلوات المفروضة وصوم

---

(١) سورة المائدة من آية ٨٩.

رمضان وحج بيت الله الحرام.

وحكم هذا الواجب أن ليس للمكلف بأدائه سلطة تقديرية بل عليه الامتثال في أدائه في الوقت المحدد شرعاً للأداء.

٢ـ تقسيم الواجب باعتبار تقديره وعدم تقديره :

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى قسمين، واجب محدد وواجب غير محدد.

(أ): **الواجب المحدد**: وهو ما عين الشارع له مقداراً محدداً معلوماً[(١)] بحيث لا تبرأ ذمة المكلف من هذا الواجب إلا إذا أداه على ما حدد الشارع كعدد الركعات في الصلوات المفروضة وأركانها وشروطها وكذلك لا تبرأ ذمة المكلف بأدائه زكاة المال إلا بأدائه المقدار الذي حدد الشارع وصرف هذا المقدار في مصارفه المحددة شرعاً .

وحكم هذا الواجب أن ليس للمكلف سلطة تقديرية في أدائه بل يلزمه الوفاء به بالقدر وبالحق الذي حدده الشارع. فإن لم يفعل فذمته مشغولة به إلى أن يؤديه على النحو المعتبر شرعاً.

(ب) **الواجب غير المحدد**: وهو ما لم يعين الشارع مقداره بل طلبه من المكلف بغير تحديد ومثال ذلك الإنفاق في سبيل الله. وحكم هذا الواجب أن للمكلف به سلطة تقديرية في تحديد مقداره.

٣ـ تقسيم الواجب باعتبار المكلف به :

ينقسم الواجب وفقا لهذا الاعتبار إلى قسمين: واجب عيني، وواجب كفائي.

(أ) **الواجب العيني**: وهو ما طلب الشارع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين

---

(١) الموافقات ـ الشاطبي ـ دار الفكر ـ بيروت جـ١ ص ١٠٠ .

ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر ومن الواجبات العينية الصلوات المفروضة والصيام والزكاة.

وحكم هذا الواجب أنه يلزم الامتثال به من جميع المكلفين وأن لا سلطة تقديرية لهم بشأنه فلا يسع كافة المكلفين إلا العمل والالتزام بهذا الواجب.

(ب) **الواجب الكفائي**: وهو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين لا من كل فرد منهم بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدى الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقين. وإذا لم يقم به أحد من المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب ومثال الواجب الكفائي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] والقضاء والإفتاء وتعلم العلوم التي يحتاج إليها الناس.

وحكم الواجب الكفائي. أنه إذا فعله بعض المكلفين سقط عن الباقين فلا يلحقهم الإثم وإذا لم يفعله أحد من المكلفين أثموا جميعا.

وعليه فسلطة المكلفين تقديرية في العمل بهذا الواجب حال قيام بعضهم به ولكن سلطتهم تكون مقيدة به أي بضرورة أداء التكليف وإذا لم يؤد من كلف منهم فيأثمون عندئذ على عدم أدائه.

وقد يتحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني كما لو تعين للمطالبة به فرد أو أفراد بعينهم، مثال ذلك من انفرد برؤية منكر يقدر على النهي عنه، فإن واجب النهي عن المنكر يجب عليه بعينه، لأنه الوحيد الذي شهده مع قدرته على إنكاره،

---

(١) يرى بعض العلماء أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عيني كل بحسب قدرته وعلمه بوقوع المنكر أو ترك الواجب. وسأعرض لتفصيل ذلك في موضعه مما سيأتي من هذا البحث.

فالنهي عن المنكر بحسب الأصل واجب كفائي، وقد انقلب في المثال المتقدم إلى واجب عيني بحق الشخص الذي رأي المنكر وقادر على النهي عنه.

٤ـ تقسيم الواجب باعتبار تعين المطلوب وعدم تعينه :

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى واجب معين ومخير.

(أ) **الواجب المعين**: وهو الذي طلبه الشارع بعينه من غير تخيير بين أمور مختلفة، أي أن الفعل المطلوب عمله معين بذاته وصفته ومن أمثلة هذا الواجب أداء الدين والوفاء بالعقد والصلاة المفروضة والزكاة. وأكثر الواجبات الشرعية من هذا القبيل.

وحكمها أن ذمة المكلف به لا تبرأ إلا بفعله بعينه فليس ثمة سلطة تقديرية بل سلطة المكلف مقيدة بهذا الواجب بعينه على وجه الإلزام.

(ب) **الواجب المخير**: وهو ما طلبه الشارع واحداً من أمور معينة مثال ذلك تخيير الإمام بين المن والفداء بالنسبة للأسرى في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ ﴾[1].

ومثال ذلك أيضا كفارة اليمين الواجبة على من حنث في يمينه فعليه أن يكفر بواحدة من ثلاث إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فان لم يستطع أن يفعل واحداً من هذه الثلاثة فعليه أن يصوم ثلاثة أيام بدلالة قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن

(١) سورة محمد من آية ٤.

لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[١].

وحكم هذا الواجب: أن المكلف يلزمه فعل واحد فقط من الأمور التي خيرّه الشارع فيها فإذا فعله فقد أدى هذا الواجب وبرئت ذمته منه وإن لم يفعله كان آثماً ومستحقًا للعقاب.

فمتاح للمكلف في أدائه لهذا الواجب سلطة تقديرية في حدود الأمور المخيّر فيها لكن لا يملك هو وأي سلطة أخرى الانعتاق من هذا الواجب أو إبدال الخيارات التي حددها الشارع بخيارات أخرى.

٢ـ المندوب :ـ

ومن أنواع الحكم التكليفي المندوب وهو ما طلب الشارع فعله من المكلف من غير إلزام ولاذم على تركه مطلقاً أو هو ما يتعلق بفاعله الحمد ولا يذم بترك ذلك الفعل[٢]. ومن قبيل الأعمال المندوبة كتابة الدين لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[٣].

وينقسم المندوب إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ مندوب مؤكد فعله ـ

٢ ـ مندوب غير مؤكد فعله.

٣ ـ مندوب يعد من الكماليات.

---

(١) سورة المائدة من آية ٨٩.

(٢) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ـ المرجع السابق ص ٧٥.

(٣) من سورة البقرة ـ من آية ٢٨٢.

١ ـ مندوب مؤكد فعله: وهو ما لازم النبي ﷺ على فعله منبهاً إلى أنه ليس فرضا لازم الأداء ويسمى سنة مؤكدة أو سنة الهدى ويشتمل على نوعين:

(أ): إما أن يكون فعله متمماً للواجبات الدينية ومنه السنن المؤكدة التي تكمل الواجبات وتعتبر من شعائر الإسلام كالأذان والإقامة وصلاة العيدين وصلاة الجماعة.

وحكمه أن فاعله يستحق الثواب وتاركه يستحق اللوم والعتاب. وإذا اتفق أهل قرية على ترك هذه السنن وجب قتالهم لا لأنهم تركوا سنة ولكن لاستهانتهم بإعلان شعائر الإسلام المكملة لواجباته وإخفاء تلك الشعائر من علامات النفاق(١).

(ب): ما واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه إلا نادراً ومنه السنن المؤكدة التي ليست مكملة للواجبات كالمضمضة والاستنشاق في الوضوء والسنن الراتبة كصلاة ركعتين قبل صلاة الفجر وقراءة سورة أو آية بعد الفاتحة في الصلاة.وحكم هذا المندوب كحكم النوع السابق إلا أنه إذا اتفق أهل قرية على ترك هذه السنن لا يجب قتالهم لأنها ليست من شعائر الإسلام التي يحافظ فيها على الظهور، فتركها لا يعد علامة من علامات النفاق أو الاستخفاف بتعاليم الإسلام(٢).

٢ ـ مندوب غير مؤكد فعله: وهو ما كان يفعله الرسول ﷺ أحياناً، ويتركه

---

(١) الموافقات ـ للشاطبي ج١ ص ١٥١، ص ٣٢ المرجع السابق. وأيضاً ـ الإمام علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي المرجع السابق حـ ٢ ص ٣٠٣.

(٢) الإمام علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي المرجع السابق جـ٢ ص ٣١٠.

أحياناً من غير تأكيد ويسمى هذا النوع من أنواع المندوب بالنافلة أو السنن المستحبة، ومن هذا القبيل جميع التطوعات كصيام الاثنين والخميس من كل أسبوع وكصلاة الضحى.

وحكمه أن فاعله يستحق الثواب وتاركه لا يستحق اللوم ولا العتاب.

٣ ـ مندوب يعد من الكماليات: وهو ما فعله الرسول ﷺ من الأمور التي تصدر منه ليس بوصفه نبياً ومبلغاً لرسالات ربه ولكن بوصفه إنساناً فحسب ويسمى هذا المندوب باسم الزوائد كلبسه الأبيض من الثياب.

وحكمه من فعله بقصد الاقتداء بالرسول استحق الثواب ومن تركه لا يستحق اللوم ولا العتاب.

وعلى العموم فسلطة المكلف في سعة من إتيان المندوب أو عدم إتيانه فليس فيه إلزام شرعي يرتبه هذا النوع من أقسام الحكم التكليفي.

٣ـ الحرام :ـ

الحرام: يعرف الجمهور الحرام بأنه ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله على وجه الحتم والإلزام سواء كان بدليل قطعي لا شبهة فيه أو بدليل ظني فيه شبهة[1].

---

(١) أما الأحناف فعرفوا الحرام بأنه ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله على وجه الحتم والإلزام بدليل قطعي لا شبهة فيه، أما ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله على وجه الحتم والإلزام بدليل ظني فيه شبهة فسموه المكروه تحريماً.
وحكم هذا الأخير أن فعله يستوجب العقاب كفعل الحرام إلا أنه لا يحكم بكفر من أنكره بخلاف الحرام فإنه من أنكره يكون كافراً.
د. عبد المجيد محمود مطلوب، أصول الفقه، مرجع سابق ص ٣٤.

وحكمه أن فاعله يستحق العقاب إذ لا سلطة لكافة المكلفين حكاما أو محكومين في التحلل من تحريمه وإنزال العقاب على من ثبت بحقه ارتكابه.

٤ـ المكروه:ـ

المكروه يعرفه الجمهور بأنه ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله لا على وجه الحتم والإلزام وإن تركه أولى من فعله ومنه كراهة خطبة المرء على خطبة أخيه.

وحكمه عند الجمهور أن فاعله لا يأثم وقد يستحق اللوم والعتاب وتاركه يمدح ويثاب إذا قصد بتركه وجه الله تعالى ومنكره لا يكون كافراً.

٥ـ المباح :ـ

المباح هو ما خيّر الشارع المكلف بين فعله وتركه، ومن قبيل المباح البيع والشراء إذ قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[١].

وحكمه أنه لا ثواب ولا عقاب ولا عتاب على فعله أو تركه ففعله وتركه سواء.

ثانياً: حدود السلطة إزاء الحكم الشرعي

من العرض المتقدم للحكم الشرعي اتضح أن درجة طلب الشارع له ليست واحدة[٢] وإنما تتفاوت فيما بينها، فمنها ما هو حتمي ولازم الالتزام به، وهذا متحقق

---

(١) من سورة البقرة من آية ٢٧٥.

(٢) الإمام محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ص ٨٨١ ـ دار الفكر العربي، ويقول =

في الإيجاب والتحريم، وسأعرض لسلطة ولي الأمر إزاءه فيما يلي من هذا المطلب، ومنها ما يمثل دعوة غير ملزمة إلى فعله وهو الندب ومنها ما يمثل دعوة غير ملزمة إلى تركه وهو المكروه. ومنها ما يكون فعله،وتركه سواء وهو المباح، والمباح يتسع سلطان الاجتهاد لولي الأمر إزاءه فيمكنه نقله إلى التحريم أو الواجب وهو ما أعرض له في المطلب الثاني.

النصوص الموجبة أو المحرمة قيد على سلطة الحكم.

وهذه تعتبر ملزمة لسلطة الحكم، وهي بمثابة القيد الذي لا انفكاك لها منه، فكل ما كان ثابتاً بنص قطعي أو إجماع غير قائم على المصلحة مقرراً الإيجاب أو التحريم يعتبر ملزماً لسلطة الحكم وللمحكومين على حد سواء.

وللشارع في شرع الأحكام مقاصد[1]، وهي حفظ مصالح معتبرة وضرورية، وهي خمسة أقسام، أولها الدين، وثانيها النفس، وثالثها العقل، ورابعها النسل، وخامسها المال. أجمع على ذلك المسلمون[2]. فأولى المصالح بالحماية والمحافظة هو الدين ثم الذي يليه فالذي يليه. وهذه المصالح تحظى بحسب أهميتها و أولويتها

= هذا الإمام (هذه مراتب الأوامر والنواهي ومنها يتبين... أن الشارع الإسلامي لم يترك أمور الناس سدى، بل وضع الحدود وفرض الفرائض، وبين المطلوب، وغير المطلوب، وما على الذين بأيديهم أمر المسلمين إلا أن يلاحظوا في أحكامهم تنفيذ ما أمر الله به، وحمل الناس على اجتناب ما نهى الله عنه) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(١) الشاطبي، الموافقات المرجع السابق ج ٢ ص ٢٤٧.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ط٤ مؤسسة الرسالة ـ بيروت المرجع السابق ص ٥٩.

بالحماية والرعاية على الترتيب المتقدم، فحماية الدين والمحافظة عليه مقدمة على حماية كل المصالح التي تليه في الترتيب والمحافظة على النفس مقدمة على المحافظة على المصالح التي تليها وهكذا تحاط المصلحة الأعلى بالحماية وإن اقتضت ضرورة المحافظة عليها التضحية بما دونها من المصالح الأخرى، من أجل ذلك شرع الجهاد للحفاظ على الدين بما قد يترتب على الجهاد من فوات النفس وشرع للمضطر والمكره شرب الخمر حماية للنفس مع ما يؤدي إليه ذلك من فوات العقل وهكذا، وقد تدخل الشارع على نحو مباشر لحماية هذه المصالح من خلال أحكام قطعية[1].

وفيما يلي طائفة لبعض هذه الأحكام الشرعية.

---

(١) حصر العلامة أبو الأعلى المودودي القطعي في القانون الإسلامي الذي لا يقبل التغيير في المسائل الآتية:(١ ـ الأحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والحديث الثابتة كحرمة الخمر والربا والميسر وحدود السرقة والزنا والقذف وأنصبة الورثة من تركة الميت ـ ٢ ـ القواعد العامة الواردة في القرآن والأحاديث الثابتة كحرمة كل شيء مسكر، وحرمة كل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين على تراض منهما، وقوامة الرجال على النساء ـ ٣ ـ الحدود المقررة في القرآن والسنة، ليحد بها حريتنا في الأعمال ولا تتجاوزها كحد أربع نساء لتعدد الزوجات وحد ثلاث مرات للطلاق. وحد ثلث المال للوصية فهذا الجزء القطعي غير القابل لتغير من أجزاء قانون الإسلام هو الذي يعين في حقيقة الأمر حدود مدنية الإسلام وصورتها الممتازة المخصوصة) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، أبو الأعلى المودودي ص ٤٣، ٤٤ الناشر دار الفكر.

ومما يجدر ذكره أن القول بأن مقصود الشارع فيما شرع هو مصالح العباد، أن هذه المصالح تشتمل على مصالحهم في الدارين الدنيا والآخرة فهذا البعد الزمني يستغرق حياة الإنسان كلها الآجلة والعاجلة.

الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي جمع وتحقيق محمود محمود الغراب ص ١٨ مطبعة زيد بن ثابت ـ طبعة ١٩٨١ دمشق

فحماية للدين أوجب الجهاد للحفاظ عليه ونشره وتبليغه للعالمين، فالجهاد قائم إلى يوم القيامة ومحكوم بأحكام قطعية في الغاية منه والقصد لا يجوز التحول عنها إلى مجرد حب السيطرة والزهو أو غيرها من الأغراض وهو محكوم بأحكام قطعية في أثناء سيره وعلاقة المجاهدين بمن يجاهدونهم فلا يقتل إلا المقاتل والقتل لا مثلة فيه أما غيرهم من النساء والولدان والشيخ الفاني والعسيف والرهبان في أديرتهم وكل من لا شأن له بالقتال فدمه حرام. وللأسرى حقوقهم وسلطة ولي الأمر تدور بشأنهم في الخيارات الثلاثة المن أو الفداء أو القتل بحسب ما يهديه إليه الاجتهاد آخذاً في الاعتبار ظروف الزمان والأحوال وحماية للدين أوجب الشرع قتل المرتد[١] لقوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[٢]. وحماية للدين أوجب الله الصلاة والصوم والزكاة والحج إلى غير ذلك من الواجبات الشرعية التي قصد الشارع من ورائها حماية الدين وتعزيزه وانتماء الناس إليه. وحماية للنفس أوجب الشارع القصاص في القتل لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ ﴾[٣] إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[٤]. وعاقب الشرع على القتل الخطأ بقوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ

(١) محمد سلام مذكور، أصول الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٧٦ ص١٧٢ - دار النهضة العربية. وأيضاً - ابن تيميه - مجموع فتاوى ابن تيميه - المرجع السابق المجلد ٣٤ ص ١١٦.

(٢) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، حديث رقم (٣٠١٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) سورة البقرة من الآية ١٧٨.

(٤) من سورة البقرة من الآية ١٧٩.

أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٞ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤْمِنَةٖۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٞ فَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤْمِنَةٖۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾[1].

كما شرع الله حماية للنفس القصاص من المعتدي عمداً على الإنسان فيما لم يبلغ زهق الروح بقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾[2].

فالدماء والأنفس لها حرمتها في شرعة الإسلام فدم المسلم لا يذهب هدراً ولا يحل إلا بإحدى ثلاث لقوله ﷺ: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس والتارك لدينه)[3].

والقسامة في الشريعة ضرب من حماية النفس وإن دماً في دولة الإسلام لا يراق هدرًا[4].

إلى غير ذلك من الأحكام القطعية شرعها الله حماية للنفس.

---

(١) من سورة النساء من الآية: ٩٢.

(٢) من سورة المائدة من الآية: ٤٥.

(٣) متفق عليه من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: أن النفس بالنفس والعين بالعين، حديث رقم (٦٨٧٨) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، حديث رقم (١٦٧٦).

(٤) الإمام محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة المرجع السابق ص ١٩.

وحماية للعقل حرم الله الخمر وأوجب حد الشرب فقد قال النبي ﷺ في شاب أُتي به: (اضربوه)[١].

وحماية للنسل حرم الشارع الزنى وأوجب عقوبة على إتيانه لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[٢].

هذا بحق الزاني غير المحصن أما المحصن فعقوبته الرجم فقد رجم ﷺ ماعز والغامدية وهما محصنان[٣] وحماية للنسل شرع الله الزواج والطلاق وبين حقوق الزوجين والأولاد والوالدين وحرم القذف.

وحماية للمال حرم الله سرقته: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[٤].

وشرعت العقود المالية من بيع وإيجار وهبات.. الخ وللشارع فيها حكم يجب امتثاله ونهى يجب اجتنابه على تفصيل في فقه المعاملات، كذلك أحكام المواريث.

وهذا الذي ذكرته مجرد أمثلة فلم أرم إلى حصر كل ما في الشرع من حكم قطعي لحماية المصالح المعتبرة شرعاً. وحسبي أن أبيّن فقط قاعدة حاكمة لسلطة

---

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، حديث رقم (٦٧٧٧)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) من سورة النور من الآية ٢.

(٣) أخرجه مسلم، في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (١٦٩٥) من حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه.

(٤) من سورة المائدة من الآية ٣٨.

الحكم وللمحكومين على السواء وهي أن كل ما ثبت إيجابه أو تحريمه بنص قطعي شرعاً يعتبر مجالاً محرّماً عليهم التبديل فيه أو الزيادة أو النقص إلى يوم القيامة، وهذه القاعدة لا خلاف عليها عند علماء الشرع[١]. والذي ذكرته من أحكام تفيد هذا المعنى، إن هي إلا أمثلة لإيضاح القاعدة.

وكل حكم شرعي من هذا القبيل يعتبر قيداً وحداً لسلطة الحكم، ولهذا القيد مفهومان أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فأما الإيجابي منه فهو تنفيذ الواجبات الشرعية وحظر المحرمات فالسلطة مؤتمرة بهذا لا تملك إزاءه تبديلاً ولا تحويلاً ولا تطويراً[٢].

فالواجبات والمحرمات الشرعية تعتبر قيدا على سلطة الحكم ومجالاً محرماً عليها اقتحامه إلا لغرض التنفيذ والتهيئة للتنفيذ، وما وجدت السلطة إلا من أجل إعماله وتحقيقه في دنيا الناس فهو غاية السلطة بل ومحور نشاطها الرئيسي.

وقد كانت هذه المعاني واضحة في أفهام الخلفاء المسلمين الأوائل الذين عبروا بحق عن طبيعة مهمة الحاكم ومن هؤلاء عمر بن عبد العزيز فقد جاء في خطبة له بعد مبايعته بالخلافة (أيها الناس إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سننكم سنة، ولا بعد أمتكم أمة، ألا وإن الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه حلال إلى يوم القيامة. ألا وإن الحرام ما حرم الله في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة. ألا وإني لست بمبتدع ولكني متبع، ألا وإني لست بقاض ـ

---

(١) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ـ مرجع سابق ص ٥٠، ٦٤.

(٢) د. محمد عبد الجواد محمد. بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون ط ١٩٧٧ منشأة المعارف الإسكندرية ص ٥٠.

يعني بمشرع ـ ولكني منفذ)[١].

وفوق ذلك على السلطة أن تتخذ من تدابير السياسة الشرعية كل ما من شأنه تهيئة الظروف والمناخ الاجتماعي للتمكين من تنفيذ الواجبات الشرعية بجلب المصالح المؤدية إليه فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكذلك درء المفاسد الصادة عنه أو المثبطة عن تنفيذه، فالسلطة مأمورة شرعاً بالأمر بالمعروف والدعوة إلى الخير وأعلى مراتب المعروف والخير الواجبات الشرعية الثابتة شرعاً.

وكذلك الشأن مع المحرمات الشرعية تعتبر قيداً على سلطة الحكم لا تملك في مواجهتها إلا التنفيذ بمنعها وعقاب مقترفها.

وعليها فوق ذلك أن تتخذ من تدابير السياسة الشرعية كل ما يحول بين الناس وبين اقتحامهم أو اقترابهم للمحرمات الشرعية، فلا تنتظر مكتوفة الأيدي فقط لإنزال العقاب على من اقترف تلك المحرمات، ولكن عليها درء كل مفسدة تؤدي إلى انتهاك حرمات الله، فتسد أبواب المفاسد خشية أن يلج منها الناس إلى المحرمات، وتفتح أبواب الصلاح وتيسرها وتهيئها حتى يستغني الناس بها عن المحرمات وبالجملة تعمل السلطة على تسهيل أعمال الخير للناس وتصعيب أعمال الشر عليهم. ونقل ابن الهيثم عن ابن عقيل قوله (إن السياسة هي ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي على أن يوافق الشرع)[٢].

ما تقدم يمثل مفهوماً إيجابياً لما نعنيه أن الواجبات والمحرمات الشرعية الثابتة

---

(١) ذكره د. يوسف القرضاوي ـ العبادة في الإسلام ـ ط ١٥ مكتبة وهبه ص ١٧٩.

(٢) ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية المرجع السابق ص ١٣.

شرعاً تعتبر قيداً وحداً لسلطة الحكم سواء من حيث الغاية أو الممارسة. وهناك أيضا مفهوم سلبي لهذا القيد على سلطة الحكم مفاده أن لا تأمر سلطة الحكم بما يخالف حكماً شرعياً.

ومقتضى هذا المفهوم أنه لا يكفي لاعتبار الواجبات والمحرمات الشرعية قيداً على سلطة الحكم سواء في الغاية أو الممارسة مجرد تنفيذ تلك الواجبات وحظر تلك المحرمات بل لابد من غل يد سلطة الحكم من أن تأمر أو تنهى بما يخالف حكماً شرعياً حتى لا تلتف على تلك الواجبات والمحرمات فتفرغها من مضمونها بإباحة المحرمات وحظر الواجبات أو إباحة ما يؤدي إلى هذه المحرمات كأن لا تحظر مثلاً المفاسد التي يؤدي وجودها إلى انتهاك الحرمات أو يشجع على هذا الانتهاك أو أن تسد أبواب المصالح المؤدية إلى فعل الواجبات كأن تشدد مثلاً أو تعسر ما يلزم لأداء الواجبات.

فإن أقدمت سلطة الحكم على شيء من ذلك فأصدرت تشريعاً أو أمراً أو اتخذت إجراء يصادم حكماً شرعياً كأن أباحت ما حرم الشرع أو لم تكترث باتخاذ التدابير الشرعية إزاء انتهاكات الحدود الشرعية أو اتخذت موقفاً محايداً إزاء ذلك. فإن ذلك منها يعتبر عملاً باطلاً يوصمها بعدم الأهلية والجدارة وتسقط شرعيتها[1].

وذات الشأن فيما لو أصدرت السلطة تشريعاً أو أمراً بحظر ما ثبت وجوبه شرعاً، فإن حكم هذا كحكم سابقه باطل ويتعين رفضه لقوله ﷺ: (إنما الطاعة في

---

(١) جاء في عمدة القاري ـ شرح صحيح البخاري (لا يحل لأحد من الأئمة ترك حرمات الله أن تنتهك وعليهم تغيير ذلك والانتقام) انظر جـ٢٣ ص ٢٧٥ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت

المعروف)[١]، كما قال ﷺ أيضاً: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)[٢].

ذكرت من قبل أن سلطة ولي الأمر لا تقتصر على تنفيذ الواجبات وحظر المحرمات الشرعية بل تمتد إلى مسائل تتصل برعاية المصالح وتدبير الأمور وسياسة الدنيا بالدين والتي لم يورد الشارع بشأنها نصوصاً خاصة بل سكت عنها من غير نسيان لها بل رحمة بالناس ودعوة لهم إلى إعمال عقولهم وبذل جهودهم في استنباط أحكام شرعية لكل حالة بحسب مقتضيات الزمان والمكان ومعطيات الظروف الراهنة في كل عصر فتمارس سلطة الحكم إزاء ها سلطة تقديرية بما يحقق مصالح المسلمين وبما لا يخالف حكماً شرعياً.

ومن حيث الممارسة في الواقع والحال فهي كذلك محكومة بقواعد راسخة يبدأ سريان بعضها قبل تولي السلطة فيما أوجبته الشريعة من الشورى في التولية وواجب العدل والمساواة أمام الشريعة تلازمان أعمال السلطة كواجبين شرعيين إلى غير ذلك من الواجبات الشرعية.

فالواجبات والمحرمات الثابتة شرعاً يشبهها إلى حد كبير ما يعرف في النظام الوضعي بالقواعد الآمرة وهي التي لا يجوز الاتفاق على ما يخالفها.

---

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٥) ومسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها، حديث رقم (١٨٤٠) عن علي رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٤) ومسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها، حديث رقم (١٨٣٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وسلطة ولي الأمر فيما لم يرد به نص سلطة تقديرية، ولكن هل يعني ذلك أن سلطة الحكم مطلقة من كل قيد فيما ليس به نص خاصة إذا علمنا أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية[1]. وأن آيات الأحكام أقل من ستمائة آية من آيات القرآن[2] وأن تدخل السلطة في الحوادث متحقق لا محالة بل يجب عليها أن تتدخل تحقيقاً لمصالح الجماعة ودرءاً للمفاسد وضبطاً للأمور من أن تكون فوضى، وهذا هو مجال الاجتهاد الذي سأعرض له في المطلب التالي:

---

(١) ابن قيم الجوزية ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين ـ دار الفكر بيروت جـ١ ص ٨٣٣ .

(٢) الإمام فخر الدين الرازي ـ أسرار التنزيل ـ تحقيق د. أحمد حجازي السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ط ١٩٩٢ ص ٣٢.

المطلب الثاني

حدود السلطة في المسائل الاجتهادية

تبين في موضع سابق من هذه الدراسة أن علماء المسلمين اشترطوا ضمن شروط أخرى أن يكون رئيس الدولة الإسلامية قد بلغ من العلم درجة الاجتهاد، وأن بعضهم وهم قلة قد تجاوزوا عن هذا الشرط مكتفين بأن يعتمد على أهل الاجتهاد في ممارسة مهام الرياسة التي تتطلب أحكاماً اجتهادية، وهذا الشرط له ما يبرره من كون طبيعة مهام الرياسة تقتضيه لأنه مطلوب منه أن ينهض بإقامة الدين وسياسة الدنيا به.

وتبرز أهمية هذا الشرط في الذي نحن بصدد بحثه الآن، وهو أن للحاكم سلطة اجتهادية في تغيير الأحكام الظنية القائمة، فله أن ينقل هذه الأحكام من حال الحرمة إلى حال الإباحة والعكس أو الوجوب، والأحكام الشرعية تلك لا يجرى عليها التغيير والتبديل إلا بالاجتهاد والحاكم إن لم يكن مجتهداً أو على الأقل معتمداً على أهل الاجتهاد يحرم عليه شرعاً إصدار تشريعات اجتهادية كما لا يجوز لأحد الانقياد والطاعة لها(١).

وعليه فإن للسلطة في الدولة الإسلامية ممثلة في الرئيس المجتهد أو المعتمد على أهل الاجتهاد مكنة وقدرة مشروعة على إصدار أوامر أو تشريعات مظهرة لحكم الله وكاشفة عنه بواسطة القرائن والأمارات التي يتوصل إليها بالأدلة الشرعية

---

(١) محمد سلام مذكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء المرجع السابق ص ٣٤١ .

وتكون لهذه الأوامر والتشريعات صفة الحكم الشرعي الذي يجب التزامه وطاعته ظاهراً وباطناً من المخاطبين بأحكامه امتثالا لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[١].

وعليه يعتبر الاجتهاد المصدر الثالث من مصادر الأحكام الشرعية عند جمهور المسلمين[٢] بعد الكتاب والسنة قال الإمام القرطبي: (إن الحكم بقوانين الشرع يكون إما بوحي ونص، أو باجتهاد جار على سَنَنَ الوحي)[٣].

وتفصيلاً لما تقدم أعرض لتعريف الاجتهاد ومجاله وحدوده؛

أ- تعريف الاجتهاد:

والاجتهاد في اصطلاح الأصوليين بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعي من دليله على وجه يحس فيه العجز عن المزيد[٤].

ب- مجال الاجتهاد:-

وأوسع مجالاته ما لم ينص على حكمه في الكتاب والسنة أو نصّ على حكمه ولكن لم تقدر عقوبة الإخلال به فعندئذٍ تتدخل سلطة الحكم من خلال الأحكام الاجتهادية، فتفرض العقوبات التعزيرية على الممتنعين عن أداء الواجبات الشرعية والمقترفين للمحرمات الشرعية إذ ليست المحرمات الشرعية قاصرة فقط على ما

---

(١) من سورة النساء من الآية ٥٩ .

(٢) الإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي المرجع السابق جـ ٤ - ص ١٤ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن سورة النساء آية ١٠٥ - دار الكتب المصرية ط ١٩٣٧ جـ ٥ ص ٦٧٣ .

(٤) ابن قيم الجوزية - إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - دار الأزهر الحديث - جـ ٢ ص ٤٩٨ .

قرر الشرع عقوبة محددة على اقترافه (الحدود ـ القصاص) بل إن الشيء قد يكون من أعظم المحرمات، كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وليس فيه حد مقدر[١]. وكشهادة الزور والربا وتطفيف الكيل والميزان مما يمثل تكليفاً ملزماً للحاكم بتقدير العقوبة على تعاطي هذه المحرمات وسلطة الحكم أيضا مكلفة بالعمل على تحقيق المصالح الشرعية المعتبرة، فجميع ما دل على وجوبه نص من الشارع فيه مصلحة محققة ومفترضة للناس[٢]. سواء علموا بها أو خفيت عليهم وحتى في الحالة الأخيرة لا يحل لأحد كائن من كان حاكماً أو محكوماً مناقشة هذا الوجوب الشرعي والتشكيك في الالتزام به وفي المقابل كل مصلحة دل الشارع على إلغائها لا يحل لأحد حاكماً أو محكوماً إثباتها أو اعتبارها أما ما عدا هذين النوعين من المصالح وهي التي تعرف بالمصالح المرسلة فهي واحدة من ميادين الاجتهاد التي تتدخل السلطة في تقرير اعتبارها أو إلغائها بحسب ما تهتدي إليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة ما دامت لا تعارض نصاً ولا قياساً[٣]. تلك هي أهم مجالات الاجتهاد الذي تتصدى له سلطة الحكم بالتشريع أو التنفيذ أو القضاء فالتشريع الاجتهادي يشمل الأمور التي تركها الشرع ولم ينص عليها والأمور التي وضع لها قواعد عامة وترك تفصيلها وجميعها يدخل في صلاحية الحاكم ولي الأمر في تقييد بعض المباحات أو منعها أو إيجابها حينما توجب المصلحة ذلك[٤]. وسواء كان تصديه

(١) المرجع السابق، ص ٤٩٨.

(٢) د. مصطفى كمال وصفي ـ المرجع السابق ص٣٧. وأيضاً ـ الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ـ دار الأنصار ط ١٩٧٧ ص ٣٠.

(٣) علي حسب الله ـ أصول التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص ١٨٣.

(٤) محمد المبارك: نظام الإسلام في الحكم والدولة ـ مرجع سابق، ص ٨٠.

تشريعاً أو تنفيذاً أو قضاء فإن الشرع قد وضع لهذا التصدي حدوداً كفيلة إذا التزمتها السلطة أو ألزمت بها أن تشكل ضماناً لحقوق وحريات المحكومين من حيف السلطة واستبدادها.

فالتشريع ابتداء لله سبحانه وتعالى وهو تشريع ثابت ومحكم بآيات من القرآن تكفل الله بحفظه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1] وبقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾[2] أي منيع محمي من التغيير والتبديل[3]. وبسنة رسول الله ﷺ، فكل ما ثبت بهذين المصدرين من إيجاب أو تحريم يبقى على حاله أبد الآبدين لا يتطرق إليه التبديل ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾[4] ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[5]، وما التشريع الذي تصدره سلطة الحكم إلا بناءً على ذلك التشريع المحكم. وفي هذا يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ رحمه الله ـ (تطلق كلمة تشريع ويراد بها أحد معنيين: أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ، وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة).

(فالتشريع بالمعنى الأول في الإسلام ليس إلا لله فهو سبحانه ابتدأ شرعاً بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله وما نصبه من دلائله، وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله وأما التشريع بالمعنى الثاني وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهو الذي تولاه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين

---

(١) سورة الحجر من الآية: ٩.

(٢) سورة فصلت من الآية: ٤١.

(٣) محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل ـ مرجع سابق جـ ٤ ص٥٢١١.

(٤) من سورة يونس من الآية: ٦٤.

(٥) من سورة فاطر من الآية: ٤٣. .

وتابعيهم من الأئمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا أحكاماً مبتدأة وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة وما نصبه الشارع من الأدلة وما قرره من القواعد العامة، فمن استنبط منهم حكماً بواسطة القياس مثلا فهو لم يشرع حكماً مبتدأ وإنما اجتهاد في تعرف علة الحكم المنصوص عليه وعدى الحكم من موضع النص إلى كل موضع اشترك معه في الوصف الذي هو مناط الحكم وهو العلة، فهو باجتهاده استبان له أن النص يشمل موضعين، الموضع الظاهر فيه، والموضع الذي يشترك في علة الحكم)[١].

جـ- حدود التشريع الاجتهادي :

هذا التشريع - الذي تصدره سلطة الحكم بالمعنى المتقدم (التشريع الابتنائي) والذي عبر عنه الشيخ عبد الوهاب خلاف بالتشريع الذي تقتضيه شريعة قائمة - قد وضع له الشرع الإسلامي حدوداً نجملها فيما يلي:

١ - أن يكون الحاكم الذي يأمر به مجتهداً أو معتمداً على أهل الاجتهاد. أما إذا لم يكن ولي الأمر مجتهداً ولا معتمداً على أهل الاجتهاد فيما يصدره من تشريع فلا يعتد شرعاً بهذا التشريع[٢]. وإذا أقدم الحاكم على إحداث تشريع من هذا القبيل ودعا الناس إلى اعتباره تشريعاً، فليس على أحد بل ليس لأحد على حد تعبير الأستاذ/ محمد سلام مذكور أن يأخذ بما رآه، ولا يلتفت إليه في هذا الأمر[٣] وذلك أن الإجماع

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف - السلطات الثلاث في الإسلام - مجلة القانون والاقتصاد السنة السابعة العدد الرابع سنة ١٩٣٧ ص ٥٦٧.

(٢) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي - جمع وتأليف محمود محمود الغراب المرجع السابق ص٧٠.

(٣) محمد سلام مذكور - نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء - مرجع سابق ص ٣٤١.

منعقد بين علماء المسلمين أن الحاكم هو الله سبحانه وتعالى وأن الأحكام مصدرها ومبدؤها إما نصاً منقولاً من القرآن والسنة وإما اجتهاداً بالرأي وفق القرائن والعلامات والدلائل التي نصبها سبحانه وتعالى للكشف عن حكمه فيما لا نص فيه، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي (الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل)[١]. وتقرير هذا الشرط (الاجتهاد) فيمن يتصدى للتشريع الاجتهادي قام عليه دليلان أحدهما نقلي وهو قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢]. والآخر عقلي لأن العاقل يفوض ما لا يدري إلى من يدري[٣].

٢ ـ أن لا يعارض التشريع الاجتهادي نصاً شرعياً (قرآناً وسنة) وأن ما نص عليه في أحدهما لا يقال فيه بالرأي فلا رأي مع النص[٤].

قال الإمام الشاطبي: (لو جاز للعقل تخطي مآخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا مجال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أعمالهم وأقوالهم واعتقاداتهم. وهو جملة ما تضمنته فان جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود، فإن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدى حد واحد

---

(١) الموافقات ـ الشاطبي مرجع سابق جـ٣ ص ١٢.
(٢) سورة الأنبياء من الآية: ٧.
(٣) أبو حامد الغزالي، المستصفى مرجع سابق جـ١ ص ٨١ .
(٤) علي حسب الله ـ أصول التشريع الإسلامي ـ ط٦ مرجع سابق ص ٣٣١ ـ.

هو معنى إبطاله، أي ليس هنا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله)[١].

وقد أورد الشرع نصوصاً أوجب العمل بها والتزامها وهي من الثوابت التي لا تتغير والتزامها يفضي إلى وحدة القيم والفكر والأخلاق بين المسلمين وقد سبق ذكر طائفة منها.

٣ ـ أن يكون التشريع محققاً لمصلحة عامة لأن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة[٢]. فيكون من شأنه جلب مصلحة أو درء مفسدة وأن تكون هذه المصلحة عامة غير خاصة بفئة الحكام أو أسرة أو طبقة، فالإسلام ينبذ تقرير امتيازات فئوية أو عنصرية أو طبقية وإن ألبست هذه الامتيازات ثوب التشريع فلا حجة لها ولا شرعية، لأنها تتعارض وقاعدتي العدل والمساواة المقررتين في الشريعة، كما يلزم أن يكون التشريع محققاً لمصلحة عامة حقيقية لا وهمية[٣]. فلا يجوز بناء حكم على مصلحة يصطدم ونص يقرر إلغاء وعدم اعتبار هذه المصلحة الموهومة ثابت بكتاب الله أو سنة رسوله ذلك أن المصلحة محكومة بالشريعة وليست الشريعة محكومة بما قد يتراءى للبعض من مصالح، فلا اعتبار لهذه المصالح متى خالفت

---

(١) الموافقات للشاطبي جـ ١ ص ٥٣ المرجع السابق، إعلام الموقعين عن رب العالمين ـ ابن قيم الجوزية ـ دار الفكر العربي جـ٢ ص ٢٦٠ قال الإمام الشافعي: أجمع الناس على أن من استبانت له سنه عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس وتواتر عنه قوله: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط. إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن قيم الجوزية ـ المرجع السابق ص ٢٦٣ .

(٢) مجلة الأحكام العدلية ط ٥ سنه ١٩٦٨ مطبعة شعاركو ـ دمشق مادة ٥٨.

(٣) د. محمد سعيد رمضان البوطي ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ط٤ مؤسسة الرسالة ص ١٣٢.

نصاً من الشريعة فمثلاً لو قال البعض من أن الربا لابد منه لرواج التجارة والنهوض بالاقتصاد، أو قال آخرون إن اختلاط الجنسين في مرافق المجتمع يهذب من الخلق، ويخفف شره الميل الجنسي أو قال غيرهم بأن شرب الخمر فيه مصلحة لتحقيقه الدفء للشارب في البرد القارس، فقول هؤلاء وأولئك بالمصالح تلك أو غيرها مما يصادم نصاً شرعياً مردود عليهم والواجب إهمال ما زعموه من مصالح والتي هي في نظر الشارع مفاسد إلا أن سوء تقدير عقولهم وميولهم قلبتها في نظرهم إلى مصالح، فالشريعة لم تهمل مصلحة للخلق ولكن الاتهام بالقصور وسوء التقدير يوجه إلى عقول أولئك الذين حسبوها مصالح خلافاً للشرع المبرأ من اتهام إهمال المصالح[1]

كما يجب أن يكون من شأن التشريع حماية مصلحة من جنس المصالح الشرعية (الدين ـ النفس ـ العقل ـ النسل ـ المال).

٤ ـ أن يتفق التشريع ومقاصد الشريعة ومن هذه المقاصد رفع الحرج لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [2].

والتيسير لقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [3].

ومن العسر حمل الناس على مذهب فقهي واحد[4]. كالذي أشار به عبد الله بن المقفع على الخليفة (أبي جعفر المنصور) بأن يأمر بالعمل بما جاء بمذهب الإمام

(١) محمد سعيد رمضان البوطي ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية المرجع السابق ص٦٧.
(٢) من سورة الحج من الآية ٧٨.
(٣) من سورة البقرة من الآية ١٨٥.
(٤) المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي، الدكتور عبد الرحمن الصابوني وخليفة باكر، د. محمد=

مالك بهدف توحيد أحكام القضاء. فقد قال (أبو جعفر المنصور) للإمام مالك (إني عزمت أن أكتب كتبك ـ يعني الموطأ ـ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار نسخة وآمرهم أن يعملوا بها فيها ولا يتعدوها إلى غيرها) فقال الإمام مالك: (لا تفعل يا أمير المؤمنين فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم وإن ردهم عن ذلك شديد فدع الناس وما هم عليه)[1].

وإقامة العدل ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾[2].

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ ﴾[3]، إلى غير ذلك من المقاصد الشرعية والتي يجب التزام التشريع الاجتهادي بها فإن خالف التشريع مقاصد الشارع كان باطلاً وممنوعاً وإن وافقه كان صحيحاً ومطلوبا[4].

٥ ـ ومن القيود الواردة على سلطة التشريع في الدولة الإسلامية امتثاله لمبدأ الشورى فلا يصدر تشريعاً إلا بمشورة، فلا يستبد فرد بإحداثه وأساس هذا القيد قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ

= محمود طنطاوي، مكتبة وهبه ط ١، ص ٣٥٦.

(١) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية طبعة تونس ص ١٣٤.

(٢) من سورة النساء، الآية: ٥٨.

(٣) من سورة النحل، من الآية ٩٠.

(٤) المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق ص ١٣٣.

عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾[١].

وفي معرض تفسيره لهذه الآية قال الإمام القرطبي: (الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشر أهل العلم والدين فعزله واجب بالإجماع، وقد مدح الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[٢].

روى أبو داوود عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: (المستشار مؤتمن)[٣]، قال العلماء: وصفة المستشار إن كان في الأحكام أن يكون عالماً ديِّناً، وهذه صفة العقلاء.

قال سفيان الثوري: (ليكن أهل مشورتك أهل التقوى والأمانة ومن يخشى الله تعالى)[٤].

قال الجصاص: (يدل النص على جلالة موقع الشورى لذكره لها بين الإيمان وإقامة الصلاة، ويدل على أننا مأمورون بها)[٥].

وقال ابن تيميه: (أمر الله نبيه بالشورى لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدوا به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور

---

(١) من سورة آل عمران من آية ١٥٩.

(٢) من سورة الشورى من الآية ٣٨.

(٣) أبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب في المشورة، حديث رقم (٥١٢٨) والترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب إن المستشار مؤتمن، حديث رقم (٢٨٢٢)، وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب المستشار مؤتمن، حديث رقم (٣٧٤٥) والبخاري، في الأدب المفرد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط ١٩٨٠، ص ٥٧.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ـ مرجع سابق، آل عمران، الآية ١٥٩. جـ٤ ص ٢٤٩.

(٥) أحكام القرآن ـ من سورة الشورى من الآية ٣٨. دار الكتاب العربي ـ بيروت جـ ٣ ص ٣٨٦.

الجزئية، وغير ذلك)[١]، وقال أيضاً :(لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه)[٢].

وقال الإمام فخر الدين الرازي: (ظاهر الأمر الوجوب، فقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ يقتضي الوجوب)[٣].

وفسر سيد قطب قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ فقال: (بهذا النص الجازم) ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ يقر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، حتى ورسول الله ﷺ وهو الذي يتولى رئاسة الدولة، وهو نص قطعي الدلالة لا يدع للأمة المسلمة شكاً في أن الشورى مبدأ أساسي لا يقوم نظام للإسلام على أساس سواه.

على أن الصورة الحقيقية للنظام الإسلامي لا تكتمل حتى نمضي مع بقية الآية، فالشورى لا تغني عن التوكل على الله في نهاية المطاف ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ إنّ مهمة الشورى هي تقليب أوجه الرأي، واختيار اتجاه من الاتجاهات المعروضة، فإذا انتهى الأمر إلى هذا الحد، انتهى دور الشورى، وجاء التنفيذ في عزم وحسم، وتوكل على الله، يصل الأمر بقدر الله، ويدعه لمشيئة تصوغ العواقب كما تشاء، فلا مجال للتردد والتأرجح الذي لا ينتهي، إنما رأي، وشورى، وعزم ومضاء وتوكل على الله يحبه[٤]﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ .

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية . المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) السياسة الشرعية لابن تيميه المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٣) التفسير الكبير للرازي ج ٩ ص ٦٧ .

(٤) في ظلال القرآن سيد قطب، من سورة آل عمران من الآية ١٥٩ دار الشروق ـ ط ٣١ ج١ ص ٥٠٢، ٥٠٣ .

كما تجد الشورى أساسها في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[١].

فقد قرن الله الشورى بالإيمان ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ ﴾ وهو أساس الدين وبالصلاة ﴿ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ وهي عماد الدين وركن من أركانه وبالزكاة ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾، وهي من أركان الإسلام فدل ذلك على أن الشورى في مصاف هذه الأركان وإذ أن الصلاة فريضة عبادية والزكاة فريضة اجتماعية فإنّ الشورى فريضة سياسية[٢].

وذهب الإمام محمد عبده إلى التدليل على وجوب الشورى بقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٣].

وقال في تفسيره لهذه الآية : (والمعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل من المبادئ الأساسية، وهو الشورى، وهذا صحيح) وتعد آية ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ ...... ﴾ أدل دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصصة، أكثر مما يدل عليه، إن هذا الشيء ممدوح في نفسه ومحمود في نفسه ومحمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ فإنّ أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبها عليه، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله، فماذا يكون إذا

(١) من سورة الشورى، من الآية ٣٨.

(٢) د. عارف محمد خليل أبو عيد ـ وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية ط١ المرجع السابق ص١٨٦.

(٣) من سورة آل عمران من آية ١٠٤ .

هو تركه؟ وأما هذه الآية التي نستند إليها فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدة قوية، وتتولى الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم[1].

كما تجد الشورى أساسها في السنة، ففي سيرة الرسول ﷺ العملية أمثلة تستعصي على الحصر في تطبيقه لقاعدة الشورى حتى قال في ذلك أبو هريرة رضي الله عنه: (ما رأيت أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ)[2]، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون من بعده[3]. وكثير من الخلفاء المسلمين في العهود اللاحقة.

يستفاد من العرض المتقدم لأساس شرعية الشورى وأقوال المفسرين والعلماء ما يأتي:

---

(١) تفسير المنار ـ محمد رشيد رضا ـ المرجع السابق ج٤ ص٤٥ .

(٢) أخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب ما جاء في المشورة، (١٧١٤) وقال: ويروى عن أبي هريرة فذكره بصيغة التمريض، وأحمد، المسند، مرجع سابق، (٤/ ٣٢٧) وقال: قال الزهري: وكان أبو هريرة يقول: ما رأيت أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ. والزهري لم يسمع من أبي هريرة، ومن أمثلة ما شاور به الرسول ﷺ أصحابه يوم بدر ما رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، (٤١٧٩) قال: أشيروا أيها الناس علي. وذلك في قتال المشركين.

(٣) أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، (١٠/ ١١٤): قال ميمون بن مهران: كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم فإن لم يجد في الكتاب نظر هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة فإن علمها قضى بها وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال أتاني كذا وكذا فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ فلم أجد في ذلك شيئا فهل تعلمون أن نبي الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء فربما قام إليه الرهط فقالوا نعم قضى فيه بكذا وكذا فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به وأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يفعل ذلك .

١ ـ أن الشورى واجبة وحق فهي واجبة على الحاكم، وحق للمحكومين وهذا هو الرأي الراجح عند علماء المسلمين[١] وقد ذكر الإمام القرطبي أن الحاكم الذي لا يستشير أهل العلم والدين عزله واجب بالإجماع[٢].

ولا ينال من هذا الوجوب ما ذهب إليه بعض الفقهاء من القول بالندب[٣] وأن آية الشورى نزلت (لتطييب قلوب الصحابة) ذلك أنه فضلاً عن الشواهد الدالة على الوجوب على النحو المتقدم ذكره فإنّ القول بالندب وإن الندب لتطييب قلوب المؤمنين مردود بفعل رسول الله ﷺ الذي أكثر من تعاطى الشورى والعمل بها في حالات عديدة.حتى أصحبت ديدنه ﷺ كلما حز به أمر لم يحسمه وحي من الله.

وقد نعى الإمام الجصاص على أصحاب هذا الرأي المرجوح فقال: (وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع أقدارهم ولتقتدي الأمة به من مثله، لأنه لو كان معلوما عندهم أنه إذا استفرغوا جهودهم في استنباط ما شاوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن في ذلك معول عليه ولا متلقي منه بالقبول بوجه، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع لأقدارهم بل فيه إياسهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معول عليها تأويل ساقط لا معنى له)[٤].

٢ ـ إنّ وجوب لشورى ينصرف ليس فقط إلى مجرد إجرائها ابتداء ولكن إلى التزام نتيجتها فما تسفر عنه الشورى من نتائج ملزمة للحاكم، وليس معلمة فقط كما

---

(١) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط ٥، الناشر: مكتبات عكاظ والمكتب المصري الحديث، ص ١٨٤.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، من سورة آل عمران من الآية ١٥٩.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الجصاص، أحكام القرن، دار الكتاب العربي، بيروت، جـ ٢ ص ٤١.

ذهب بعض أهل العلم إلى ذلك إذ قالوا أن نتيجة الشورى معلمة لا ملزمة.

(ذلك أن القول بعدم إلزام الشورى يتنافى مع العقل والمنطق، بل ويهدم الأساس الذي قامت عليه في الشريعة الإسلامية إذ كيف يقال للحكام (وشاورهم في الأمر ثم يقال بعد ذلك إنه في حل من نتيجة المشاورة فلماذا إذن المشاورة؟)[(١)]

والذي أراه أن نتيجة الشورى ملزمة للحاكم فقط إذا اتفق أهل الشورى على حكم بعينه، أما إذا اختلفوا فعندئذ يكون للحاكم حق ترجيح الآراء بحسب اجتهاده إن كان من أهل الاجتهاد، فيأخذ بأقربها وأظهرها حجة وبيانا حتى وإن كان ذلك رأى الأقلية بحكم ماله من ولاية الأمر. أما إن لم يكن من أهل الاجتهاد فعليه أن يأخذ بأغلبية الآراء التي صدع بها أهل الشورى ومبنى ذلك وأساسه أن رأى الأغلبية مظنة إصابته للحق والصواب أرجح من مظنة رأي الأقلية.

٣ـ مجال الشورى :

إنّ موضوع الشورى ينحصر فيما لم يرد به نص قطعي من الشارع فالعلماء اتفقوا على أن كل ما نزل به وحي لم يجز للرسول أن يشاور الأمة فيه لأنه إذا وجد النص بطل الرأي والقياس[(٢)].

فهذا مجال محرم إحداث تغيير أو تبديل به من أي كان بمافيهم أهل الشورى، اللهم إلا لغرض فهم تلك النصوص وتنفيذها[(٣)].

---

(١) د. رمضان محمد بطيخ، أصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية والإسلامية، دار النهضة العربية، ط ١٩٩٣ ص ٨٨ .

(٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٣ ص ١٢٠ .

(٣) د. عبد الغفار محمد عزيز، معالم الثقافة الإسلامية وأصول النظام الإسلامي، ص ١٠٧، وقد فهم الصحابة ذلك ففرقوا بين ما نزل به أمر الله وحكمه، فامتنعوا عن القول بالرأي فيه وعلموا أن لابد=

وما عدا ذلك فإنها أي الشورى تمتد لتشمل كل أمر ذي بال من الأمور العامة تشريعاً كان أو تنفيذياً، فمن قبيل التشريع يجب أن يكون وضع القواعد العامة الملزمة في المواضيع ذات الأهمية خاصة ما يتصل منها بالحقوق والحريات العامة أو المال العام إيراداً أو إنفاقاً خاضعاً للشورى. ومن قبيل المواضيع التنفيذية التي يجب إخضاعها للشورى إعلان الحرب والمعاهدات وكل التزام مع الكيانات الأخرى تلزم الدولة على نحو أو آخر في علاقاتها مع الدول أو الكيانات الدولية.

٤ ـ إن أهل الشورى هم أهل الاجتهاد أي علماء الأمة الراسخون في العلوم الشرعية وهم الداخلون في مفهوم (أولي الأمر) الذين تجب طاعتهم لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (١) وهؤلاء هم أهل الشورى بالمعنى الاصطلاحي.

= لهم من العمل به وبين ما يكون موضوعاً للرأي والمشورة فيدلون برأيهم فيه كل بحسب ما آتاه الله من علم وخبرة ومن أمثلة ذلك ما قاله سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما لرسول الله عندما استشارهما في إعطاء ثلث ثمار المدينة لعتبة بن حصن والحارث بن عوف المري وهما قائدا غطفان مقابل رجوعهما ومن معهما عن حصار المدينة في غزوة الخندق إذ قال: (يا رسول الله أمراً تحبه فتصنعه أم شيئاً أمرك الله به، لابد من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله، وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منا ثمرة واحدة إلا قُرى أو بيعاً أفبعد أن أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه، نعطهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم).

السيرة الحلبية، علي برهان الدين الحلبي، المكتبة الإسلامية، بيروت، جـ ٢ ص ٣١٨، وأيضاً أحكام القرآن للجصاص، المرجع السابق، جـ ٢ ص ٤١.

(١) من سورة النساء، من الآية: ٥٩.

والذي أراه أن أهل الشورى في كل أمر هم أهل الاختصاص فيه، فقد يختلف أهل الشورى باختلاف موضوعها (سياسي ـ اقتصادي ـ اجتماعي ـ عسكري)(١).

فلكل مجال فرسانه العارفون والحاذقون فيه، والذين أبلوا فيه البلاء الحسن علماً وخبرة، إلا أن اللجوء إلى هؤلاء باعتبارهم أهل شورى الموضوع محكوم بتحقق شرطين نوهت عنهما الآية ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾(٢).

الأول: أن يكونوا من المسلمين ومشهود لهم بالتقوى والصلاح ولم يجرب عليهم الكذب ولم يقم عليهم حدا من حدود الله. أي العدالة التي وصفت الآية المتصف بها (بالأمين).

الثاني: أن يكونوا مؤهلين لإعطاء مشورة ناضجة ويتحقق هذا التأهيل بقرينة حصولهم على خبرة ناجحة في معترك حياتهم العملية أو حصولهم على مؤهلات علمية تشهد بكفاءتهم في المجال موضوع الشورى وهذا هو شرط القوة.

فلابد من تحقق الشرطين السابقين فيمن يستشار في أمور عامة فالعدالة (الأمانة) وحدها لا تغني إذا افتقر صاحبها إلى العلم الذي يدرك به دقائق وتفاصيل موضوع الشورى. والقدرة العلمية (القوة) وحدها لا تغني إذا افتقر صاحبها لشرط العدالة، ثم تعرض حصيلة الشورى على أهل الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي إن وجدوا في الأمة فإن لم يوجدوا، فعلى الذين يلونهم في معرفة علوم الشريعة لبيان الحكم الشرعي في موضوع الشورى، وهؤلاء إما أن يجمعوا على رأي، فيكون إجماعهم حجة تلزم الحاكم والمحكومين العمل بما أجمعوا عليه، و إما أن يختلفوا

---

(٢) حتى النساء قد يكن دون غيرهن أهل الشورى في موضوع ما فيدخلن لكونهن كذلك من أهل الشورى، فقد شاورهن عمر بن الخطاب في المدة التي يقضيها الجند بعيداً عن أزواجهن .

(٣) من سورة القصص، من الآية: ٢٦ .

فيصار إلى رأى أغلبيتهم، وإن خالف رأى الحاكم، ما لم يكن هذا الأخير من أهل الاجتهاد فعندئذ يكون رأيه مرجحاً ومزيلاً للخلاف[١]. ويكون قراره نافذا بحكم ماله من سلطة آمرة، قال القرافي:(ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية اعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف) [٢]. ونقل أن هذا هو مذهب الجمهور فقال:(هذا هو مذهب الجمهور وهو مذهب مالك ولذلك وقع له كتاب الزكاة وغيره أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض) [٣].

وأهل الشورى يعرفون بآثارهم[٤]. وأعمالهم في المجتمع، فيكونون بمثابة منارات للهدى يلجأ إليهم الناس في تعرف حكم الله بحكم ما آتاهم الله من العلم والتقوى، فهم يمثلون الوسيلة الدائمة في نظر الإسلام لمعرفة ما تسوس به الأمة أمورها مما لم يرد من المصادر السماوية الحاسمة[٥].

إنّ الشرع الإسلامي لم يضع نظاما بعينه للشورى مكتفياً بتقرير هذا المبدأ، وفي هذا توجيه للأمة في وضع ما يناسبها زمانا ومكانا من أنظمة تحقق التطبيق السليم لهذا المبدأ، وتقرير المبادئ والقواعد العامة هي سمة من سمات الشريعة الإسلامية،

---

(١) جاء في منار السبيل في شرح الدليل على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف الشيخ إبراهيم بن محمد ابن سالم ضويان في الجزء ٢ ما نصه: (حكم الحاكم يرفع الخلاف ولكن لا يزيل الشيء عن صفته) الحديث(فمن قضيت له شيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار) متفق عليه. ط ٤ ـ المكتب الإسلامي، بيروت .

(٢) الإمام العلامة القرافي، الفروق، عالم الكتب، بيروت، ج ٢ ص ١٠١ .

(٣) انظر المرجع السابق .

(٤) الشيخ محمود شلتوت، المرجع السابق، ص ٤٤٣ .

(٥) الشيخ محمود شلتوت، المرجع السابق، ص ٤٤٣ .

وفي هذا تمتاز على الشرائع الوضعية بوصفها شريعة دائمة خالدة لم تتعرض للتفاصيل والأحكام الجزئية إلا في القليل من أحكامها.

وليس معنى ذلك أن تنظم الشورى كيفما أتفق، فيليها من ليس أهلها ويخوض من تسموا بأهل الشورى في الأمور العامة من غير علم ولا تقوى فهؤلاء يفسدون ولا يصلحون وشوراهم لا قيمة لها في ميزان الإسلام، ولا هي مقصودة له فهذه صورة خادعة للشورى لا تمثل حقيقتها كما أرادها الله، وهي مجرد صورة مفتعلة يتزين بها نظام الحكم وطواغيته، ولكن الشورى التي أمر بها الله وفصلنا القول فيها فيما سبق هي تلك التي يتولاها من هم أهل لها ليصدعوا بقول الحق بحكم ما آتاهم الله من علم وتقوى، ليكونوا قلب الأمة النابض وحراس الشريعة الذين يقفون سداً منيعاً ضد استبداد الحاكم وعبث العابثين، ويقفون بالمرصاد للفساد والمفسدين ولكل من تلبس مسوح الصلاح والصدق[1]. والشورى بهذه المثابة تعتبر قيداً على سلطة الحكم.

وبعد أن اتضح لنا مما تقدم حدود السلطة العامة في الشرع الإسلامي، يتعين علينا بيان أساس التزام تلك الحدود وهو موضوعنا في المطلب التالي:

(١) الشيخ محمود شلتوت، المرجع السابق، ص ٤٤١ وما بعدها.

المطلب الثالث

العبودية لله أساس التزام حدود السلطة في النظام الإسلامي

الإنسان مخلوق لله. والله لم يكن ليخلقه عبثاً، فكان لا بد من تحديد الهدف من خلق الإنسان. وكانت عبودية الإنسان لله هي هذا الهدف ولهذا الهدف بعث الله رسله وكان قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [1] هو البلاغ الأول لكل رسول.

والعبادة كما سيتضح لنا من عرض معناها لغةً وشرعاً تعني ضمن ما تعني: الطاعة المطلقة، ولا يستحق الطاعة المطلقة (العبودية) في شرع الإسلام إلا الله سبحانه وتعالى؛ من أجل ذلك فإن العبودية لله هي القاعدة والأساس الذي قام عليه الالتزام بحدود الله.

معنى العبادة في اللغة:

قال الراغب الأصفهاني: «العبودية: إظهار التذلل والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلل ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى»[2].

وفي معرض تحليله للاشتقاق اللغوي لمادة (عبد) خلص الأستاذ أبو الأعلى المودودي رحمه الله إلى القول: «إن مفهومها الأساسي أن يذعن المرء لعلاء أحد

---

(١) من سورة النحل، من الآية: ٣٦ .

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن ـ دار الفكر ـ ص ٣٣٠ .

وغلبته، ثم ينزل له عن حريته واستقلاله ويترك إزاءه كل المقاومة والعصيان وينقاد له انقياداً»[١].

العبادة في الاصطلاح:

في تعريفه للعبادة قال ابن تيمية رحمه الله: «العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة فالصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد للكفار والمنافقين والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم والدعاء والذكر والقراءة وأمثال ذلك من العبادة»[٢].

ويقول ابن تيمية أيضاً: «الدين يتضمن معنى الخضوع والذل يقال: دنته فدان، أي: أذللته فذل، ويقال يدين الله ويدين لله أي يعبد الله ويطيعه ويخضع له، فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له» وقال أيضاً: «والعبادة أصل معناها: الذل أيضاً، يقال: طريق معبد، إذا كان مذللاً قد وطئته الأقدام»[٣].

والعبادة بوصفها خضوع وطاعة[٤] قد يتوجه بها المرء إلى الله سبحانه وتعالى

---

(١) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، الدار الكويتية للطباعة والنشر، ط ٤، سنة ١٩٦٩ ص ٩٧ .

(٢) ابن تيمية، العبودية، تحقيق: شير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الرياض، ص ٤ .

(٣) ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٧ .

(٤) يقول د. رمضان محمد بطيخ في مؤلفه ـ أصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية والإسلامية، دار النهضة العربية، ص ٦٨ ما نصه: «والعبادة في الإسلام لا تعني الشعائر التعبدية فحسب بل تعني أيضاً الخضوع والطاعة والانقياد لله سبحانه وتعالى في كل أمر من أمور الحياة، أي العمل في =

وقد يتوجه بها إلى غيره وقد يكون هذا الغير هو الشخص ذاته فيكون المرء عابداً أي مطيعاً وخاضعاً لهواه وهي عبادة حرمها الله بإنكارها على من تلبس بها لقوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾[1]. وقد يكون أشخاص آخرون من جنسه أفراداً أو جماعة يسلمهم المرء زمام أمره وقيادته فيتصرفون في ماله ودمه وعرضه وكل شأنه بما يحلونه له أو يحرمونه عليه فيضعون له حدوداً لدمه وماله وعرضه وغير ذلك من شئون حياته واعتبر الشرع ذلك عبادة لما تتضمنه من طاعة وخضوع للآخرين لم يأذن بها الله فهي باطل ومحرم لقوله تعالى منكراً على من تلبس بذلك من اليهود والنصارى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[2]. ولما دخل عدي بن حاتم الطائي وقد تنصّر وفي عنقه صليب من فضة على رسول الله ﷺ وهو يقرأ هذه الآية قال عدي مخاطباً رسول الله: إنهم لم يعبدوهم! فقال ﷺ: «بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم. فذلك عبادتهم إياهم»[3].

قال ابن كثير في تفسيره: «وهكذا قال حذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس،

= خصوصها بما أنزل الله في كتابه العزيز».

(١) من سورة الجاثية، من الآية ٢٣ .

(٢) من سورة التوبة، من الآية ٣١ .

(٣) رواه الإمام أحمد والترمذي وغيرهما.

قال الطبري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ ﴾ المؤمنون: ٤٧ : «يعنون أنهم لهم مطيعون متذللون يأتمرون لأمرهم ويدينون لهم والعرب تسمي كل من دان لملك عابد له».
جامع البيان في تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ١٨ ص ١٩.

وغيرهما في تفسير ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾: «إنهم اتبعوهم فيما حللوا وحرموا».

وقال السدي: استنصحوا الرجال، ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم.

قال: ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ﴾ أي الذي إذا حرم الشيء فهو الحرام، وما حلله فهو الحلال وما شرعه اتبع، وما حكم به نفذ ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾»[1].

كما نعى الله سبحانه وتعالى على قوم اتباعهم ما كان عليه آباؤهم فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَدۡعُوهُمۡ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[2] وقال سبحانه عمن أطاع الشيطان: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾[3]

فالله سبحانه وتعالى ـ فيما تقدم ذكره من الآيات وغيرها كثير لا يتسع هذا البحث لحصرها ـ ينكر وينعي على أولئك الذين بذلوا الطاعة والاتباع لغيره ثم يثبت جل جلاله أنه الوحيد المستحق لأن يُطاع بدون منازع ولا شريك ويقيم الحجة على خلقه مبيناً لهم مبررات ذلك وهو الغني عنهم وعن عبادتهم ولكن منه سبحانه وتعالى آية أخرى على تكريمه لهذا الإنسان الذي هو خلق من خلقه لعله يعقل ويهتدي بإرادته فالإرادة هي محل التكليف وهي ميزة هذا الإنسان على كثير ممن خلق الله من الكائنات الحية والجمادات.

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط دار إحياء الكتب العربية، جـ ٢ ص ٣٤٩ .

(٢) من سورة لقمان، الآية ٣١ .

(٣) من سورة يس، الآية ٦٠ .

وفي إثباته سبحانه وتعالى لأحقيته دون غيره في الطاعة والاتباع وأنه المتصرف الأوحد في دماء وأعراض وأموال خلقه وعبيده والمتصرف المنفرد في كافة شئونهم تتوالى آياته البينات ومنها قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[1].

وهل الحكم إلا أمر ونهي وتحليل وتحريم وتدبير ورعاية وهذه جميعها لا تكون إلا لمستحق للعبادة ذلك هو الله، ولا مستحق سواه، وهذا الربط المحكم بين مدلول العبادة والحكم هو الدين القيم.

ثم يقول أيضاً سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾[2].

﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ﴾[3].

﴿فَٱلۡحُكۡمُ لِلَّهِ ٱلۡعَلِيِّ ٱلۡكَبِيرِ﴾[4].

﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾[5].

---

(١) من سورة يوسف، الآية ٤٠ .

(٢) من سورة النساء، من الآيتين ٥٩، ٦٠ .

(٣) من سورة الأعراف من الآية: ٣.

(٤) من سورة غافر من الآية: ١٢ .

(٥) من سورة الكهف من الآية: ٢٦ .

﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[١].

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾[٢].

﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾[٣].

﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾[٤].

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[٥].

﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾[٦].

﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[٧].

إن هذا الحشد من الآيات البينات ـ وغيرها كثير ـ يقرر أن سلطة الأمر والنهي والتصرف المطلق في شئون الخلق هو شأن خاص بالله وحده ولا يملك إلا هو حق التصرف بما خلق، وقد تصرف سبحانه بما شرع في الدماء والأعراض والأموال وغير ذلك من الشئون على نحو ما ورد بشرعه قرآناً وسنةً.

---

(١) من سورة الأعراف من الآية: ٥٤ .

(٢) من سورة الإسراء من الآية: ١١١ .

(٣) من سورة آل عمران من الآية: ١٥٤ .

(٤) من سورة النحل من الآية: ١١٦ .

(٥) من سورة النساء من الآية: ١٠٥ .

(٦) من سورة المائدة من الآية: ٤٩ .

(٧) من سورة ص من الآية ٢٦ .

وما على المسلمين إلا الالتزام بهذا الشرع وهو تكليف لكافة الحكام بأن ينفذوه ولا يُحْدِثوا ما يخالفه وعلى المحكومين أن يلتزموه وأن يلزموا به أولي الأمر وأن لا يطيعوا ما يخالفه.

ثم بعد أن أثبت الشرع القضية الأولى وهي نفي استحقاق الطاعة المطلقة والاتباع لأيٍّ كان ممن سواه والتي نعتها بالطاغوت[1]. وبعد أن أثبت الشرع أن المستحق للطاعة المطلقة هو الله لا شريك له في ذلك. بعد إثبات تلكما القضيتين. على النحو المتقدم أثبت الله النتيجة المترتبة على عدم التسليم بتلكما القضيتين فأنزل حكماً فاصلاً لا لبس فيه ولا غموض. ذلك الحكم هو الكفر والفسق والظلم فقال جل من قائل:

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[2].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[3].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[4].

وهذه طائفة من أقوال العلماء تجلي الموقف وتوضحه:

---

(١) قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو يخطب في أتباعه حاثاً لهم على الجهاد: «سيروا إلى القاسطين فهم أهم علينا من الخوارج، سيروا إلى قوم يقاتلون كيفما يكونوا (جبارين) يتخذهم الناس أرباباً، ويتخذون عباد الله خولاً وما لهم دولاً» المسعودي، مروج الذهب، جـ ٢ ص ٢٦. د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ١١٥ .

(٢) من سورة المائدة، من الآية ٤٤ .

(٣) من سورة المائدة، من الآية ٤٧ .

(٤) من سورة المائدة، من الآية ٤٥ .

قال ابن تيمية رحمه الله: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل على رسوله فهو كافر، استحل أن يحكم بين الناس بما يراه عدلاً من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر، فما من أمة إلا وهي تأمر بالعدل وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله كسوالف البادية، وكانوا الأمراء المطاعين ويرون أن هذا هو الذي ينبغي أن يحكم به دون الكتاب والسنة وهذا هو الكفر، فإن كثيراً من الناس أسلموا ولكن لا يحكمون إلا بالعادات الجارية التي يأمر بها المطاعون فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز لهم الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار»[١].

وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله: «من تحاكم أو حاكم إلى غير ما جاء به الرسول ﷺ فقد حكَّم الطاغوت وتحاكم إليه. والطاغوت كل ما تجاوز العبد حدّه من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرة من دون الله أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله، فهذه طواغيت العالم إذا تأملتها وتأملت أحوال الناس معها رأيت أكثرهم عدلوا عن عبادة الله إلى عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلى الله وإلى رسوله، إلى التحاكم إلى الطاغوت، وعن طاعة الله ومتابعة رسوله إلى طاعة الطاغوت ومتابعته. وهؤلاء لم يسلكوا طريق الناجين الفائزين من هذه الأمة ولا قصدوا قصدهم بل خالفوهم في الطريق والقصد معاً»[٢].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٧ .

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، جـ١ ص ٥٠.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[١]. قال ابن كثير رحمه الله: «ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات بما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذ عن ملكهم (جنكيز خان) الذي وضع لهم الياسق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير»[٢].

والطاعة والاتباع التي هي من مقتضيات العبودية قد نفى الله استحقاقها لكل من عداه وأثبتها له وحده سبحانه وتعالى لا تكون إلا كُلًّا لا يتجزأ فلا يصح أن يُطاع الله في شأن ويُطاع غيره في شأن آخر بل لا بد من التسليم لله باتباع وطاعة كل ما أمر به واجتناب كل ما نهى عنه بإيجاب ما أوجب وتحريم ما حرم كله فهو أغنى عن الشركاء ولا شريك له في ملكه. وفي هذا جاءت آيات محكمات تعلن صراحة تهديد الله ووعيده لم يبعِّض حكم الله فيأخذ منه ويرد قال تعالى في حق هؤلاء وأمثالهم:

---

(١) من سورة المائدة، من الآية ٥٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، المرجع السابق، جـ ٢ ص ٦٧ .

﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[1].

ولا يغني الزعم بالإيمان إذا تلبّس مدّعيه بالتحاكم إلى غير شرع الله فالله يكشف ما زعموا باطلاً قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴾[2] وفيهم قال تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[3].

والله سبحانه وقد فرض على الإنسان طاعته، وأن ليس غير الله مستحقاً لأن تبذل له الطاعة المطلقة أبان للإنسان مبرراً ذلك فبين للإنسان أنه خلقه من عدم ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[4]. وبيّن له أن استمرار حياة الإنسان متوقف على مقومات عدة من ماء وغذاء وكساء وهذه المقومات أوجدها الله له ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[5].

---

(١) من سورة البقرة، من الآية ٨٥ .

(٢) من سورة النساء، من الآية ٦٠ .

(٣) من سورة النساء، من الآية ٦٥ .

(٤) من سورة الإنسان، الآيات، ١، ٢ .

(٥) من سورة البقرة، من الآية ٢٩ .

﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾(١).

ويبين له أن الأرض التي تقله والسماء التي تظله هما من خلق الله ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾(٢).

وبالجملة فإن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وكذلك خلق له ما تقوم عليه حياته مما لابد له منه ليواصل رحلته في الحياة. وفي هذا قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝١١ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝١٢ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ۝١٣ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝١٤ وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٥ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ۝١٦ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٣).

(١) من سورة لقمان، من الآية ٢٠ .

(٢) من سورة الطلاق، من الآية ١٢ .

(٣) من سورة النحل، الآيات من ١٠ ـ ١٨ .

وأنه مخلوق لهدف ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[١].

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[٢].

﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾[٣].

ولهذه المهمة بعث الله الرسل والأنبياء لتبين للناس شرع الله وضرورة طاعة الله والنزول عند حكمه فيما أمر ونهى ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾[٤].

وجعل الله مصير الخلق مرهون بمدى استجابتهم لداعي الله بطاعته فيما شرع فالذين استجابوا وأطاعوا وعدهم بفضل منه وأما الذين استنكفوا بعدم طاعتهم لله فتوعدهم بالعذاب الأليم.

قال تعالى:﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾[٥].

﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾[٦].

---

(١) من سورة الذاريات، من الآية ٥٦ .
(٢) من سورة المؤمنون، من الآية ١١٥ .
(٣) من سورة القيامة من الآية ٣٦.
(٤) من سورة النحل من الآية ٣٦ .
(٥) سورة النساء الآية ١٧٢ .
(٦) سورة الجاثية الآية ٢١ .

﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾[1].

وعليه فإن الالتزام والإلزام بحدود الله يعتبر بالنسبة للإنسان المسلم قدراً ومصيراً أما كونه قدرًا فإن الله قد قدر حياته أي المسلم في هذا الكون فالله وحده أوجده دون أدنى تدخل من الإنسان وأما كونه مصيرًا فإن الله وقد بعث رسله بالبينات قد أقام الحجة على استحقاقه دون غيره بالطاعة المطلقة والتي هي مقتضى للعبودية لله وترك للإنسان حرية تقرير مصيره، إما بقبول الشرع وطاعته وإما برفض الشرع وعصيانه ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[2] ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾[3] ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[4].

ومن هنا صح القول بأن الإنسان يقرر مصيره بنفسه في اختيار أي الطريقين يسلك في دروب حياته ولقد اختار الإنسان بإسلامه لله طريق طاعة الله والتزام حدوده التي كما سبق بيانها لا تقبل التغيير والتبعيض والإرجاء وهو إلزام والتزام في العلاقة بين طرفي السلطة الحاكم والمحكوم فالحاكم يلتزم بحدود الشريعة فلا يملك إزاءها إلا التنفيذ والحاكم أيضاً يلزم المحكومين بها الذين بدورهم لا يملكون إلا التنفيذ.

وكذلك الشأن في علاقة المحكومين بالحاكم فهم يلزمونه بتلك الحدود

---

(١) سورة ص الآية ٢٨ .

(٢) سورة الإنسان الآية ٣.

(٣) سورة البلد الآية ١٠.

(٤) سورة الكهف من الآية ٢٩ .

ويلتزمونها من جانبهم، فلا يملك الحاكم والمحكوم منفردين أو مجتمعين التغيير والتبديل في حدود الشريعة، فهي حدود مطلقة وأبدية، وإن هذه الحدود قد تأسست على قاعدة العبودية على النحو الذي سلف بيانه. وأن التلازم جد وثيق بين تحقيق العبودية لله وبين التزام حدوده، وأن تخلف أيهما يفضي بالضرورة لتخلف الآخر، وما ينجم عن ذلك من نتائج جد خطيرة لأنها تتصل بمصير الإنسان في الحياتين الدنيا والآخرة[1].

وكم هو البون شاسعاً بين الأساس التي أقامت عليه الشريعة التزام حدودها سواء من الحاكم أو المحكوم وبين ذلك الأساس المتداعي والواهي الذي أقامت عليه النظم الوضعية أساس التزام حدود السلطة بها.

ففي الأنظمة الوضعية ـ كما تقدم القول ـ تشعبت بهم السبل، وهم يبحثون عن أساس يقيمون عليه حدود السلطة، هذا عندما تنبهوا لضرورة إيجاد حدود للسلطة بعد زمن سحيق ساد فيها السلطان المطلق للسلطة على المحكومين فمن قائل أن أساس تلك الحدود قائم على القانون الطبيعي وما أدراك ما القانون الطبيعي؟ ذلك المبهم الذي لا تقنين لقواعده، حتى هذا اختلفوا في مضمونه ومداه، ومن قائل بأن

---

(١) ومن هذه النتائج إلحاق صفة الكفر والفسق والظلم:

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ سورة المائدة، آية ٤٤.

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ سورة المائدة، آية ٤٧

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ سورة المائدة آية ٤٥.

ومن هذه النتائج الخلود في النار والعذاب المهين.

﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ سورة النساء، آية: ١٤.

الأساس يكمن في القانون الكنسي، وهذا بدوره يعاني من الغموض وعدم الدقة ومرهون بأمزجة رجال الكنيسة، فالشيء الواحد يتنازعه الإيجاب والتحريم والإباحة بحسب ظروف ومركز رجال الكنيسة من السلطة الزمنية في كل مكان وزمان.

ومن قائل أن الأساس في التزام السلطة لحدود معينه مرده العقد الاجتماعي وهذا فضلاً عن كونه عقداً وهمياً لا وجود حقيقي له في التاريخ فإن القائلين فيه انقسموا على أنفسهم في تصوير أحكام هذا العقد، وما إذا كان الأفراد قد احتفظوا لأنفسهم بحقوق إزاء السلطة أم نزلوا عن كافة حقوقهم لها وذهبوا في ذلك إلى حد التناقض، فمنهم من أنكر وجود حدود للسلطة على أساس أن الأفراد قد نزلوا عن كافة حقوقهم لها ومنهم من قال أن النزول من طرف الأفراد كان جزئياً بالقدر الذي يمكن السلطة من تحقيق أهدافهم.

وذهب فريق من منظّري النظم الوضعية إلى القول بالتحديد الذاتي للسلطة أن السلطة لا يمكن أن يحد من سلطانها إلا بما ترتضيه هي من حدود تقررها بمحض إرادتها فلا تفرض تلك الحدود عليها من الخارج، وأن السلطة تحد نفسها بنفسها، وهذه النظرية أضعف من أن تجعل للسلطة حدوداً إذ أن السلطة بمكنها وفق منطق هذه النظرية أن تفك قيودها متى شاءت فتبيح لنفسها ما كان قد حرمته على نفسها بالأمس، ومن ثم والحال هذه لا تكون إلا إزاء سلطة مطلقة لا حدود على سلطانها وإن كان من مزية تسجل لصالح هذه النظرية فهي أكثر النظريات الوضعية واقعية فهذا بالفعل هو واقع وحال السلطة في النظم الوضعية. وقال البعض بقاعدة

التضامن الاجتماعي كأساس لتحديد سلطان الدولة[١] ولقد انتهى المطاف في النظم الوضعية في سعيها لبناء قاعدة ترتكز عليها في وضع حدود للسلطة إلى وضع صيغ قانونية تفصح من خلالها عن تقييد للسلطة، ومن هذه الصيغ وجود دستور ينظم العلاقة بين السلطات ويقنن عملها ويحدد حقوق وحريات المحكومين.

ومن هذه الصيغ تلك التي تقرر ضمانات قانونية لنفاذ القواعد الدستورية كتقرير الحماية القضائية ـ والرقابة السياسية.

كما اعترف الفقه الوضعي بوجود ضمانات أخرى تتمثل في الرأي العام، كما يعتبر الحق في مقاومة طغيان السلطة عند بعض الفقه قاعدة وضمانة أكيدة ضد استبداد السلطة إلا أن هذه الصيغ القانونية والفقهية محل نظر فيؤخذ عليها أنه من الناحية الشكلية أن الدور الفاعل في تقريرها هي سلطة الحكم ذاتها وفي هذا تنسحب عليه المثالب المأخوذة على نظرية التحديد الذاتي. وأنها من حيث المضمون والمحتوى ـ وهذا هو المطعن الأهم من وجهة النظر الإسلامية ـ إذ تبقى بوصفها جهداً بشرياً يعتريه النقص وليس بمقدوره أن يدرك بذاته مستقلاً دون هدى من الله الحق والصواب فيما يعتبر من حقوق وحريات المحكومين بمنأى عن سلطان الدولة ولا ما يعتبر من حقوق السلطة ولا أدل على صحة هذا القول ما اعترى النظم الوضعية في تطورها عبر التاريخ من تغيير وتبديل في ماهية حقوق وحريات المحكومين، وتلك الحقوق المقررة للسلطة إلى درجة يدور فيها الأمر دورة كاملة بل ينقلب رأساً على عقب ولنأخذ مثلاً نظرية السيادة وما ينجم عنها من حقوق

---

(١) ذلكم هو العميد دوجي .

لحائزها فتارة قيل أنها للملك وتارة قيل بأنها للبابا وأخيراً استقرت للشعب، وحتى الشعب ذاته مفهومه متغير ومختلف عليه بين الأنظمة الوضعية لكون أن الشعب السياسي يختلف عن الشعب في حقيقته الاجتماعية، فالشعب السياسي مثلاً في مفهوم النظم الاشتراكية غيره في مفهوم النظم الليبرالية بل النظم الليبرالية ذاتها اختلف فيها مفهوم الشعب السياسي عبر تطورها فيما أحدثته من شروط في تقرير الاقتراع العام كتلك المتصلة بالثروة أو الجنس أو السن.

وبهذه المقارنة بين أساس حدود السلطة في النظامين الإسلامي والوضعي يتضح استقرار وثبات هذا الأساس (العبودية) وما بني عليه من حدود وما تمخض عنه من حقوق للمحكومين والحكام في النظام الإسلامي كما يتضح نفيض ذلك في النظام الوضعي الذي اعتراه التغيير والتبديل في وضع أساس لحدود السلطة وتبع ذلك عدم استقرار في المركز القانوني للمحكومين في علاقتهم بالسلطة وأن الغلبة كانت في صالح السلطة على حساب المحكومين.

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[1].

وإذا كان النظام الإسلامي قد حدد حدوداً للسلطة وجعل العبودية لله وحده أساس التزام تلك الحدود فما هو الجزاء الذي قرره على تجاوز حدوده هذا ما أتناوله في المبحث التالي.

(١) من سورة التوبة، من الآية ١٠٩.

المطلب الرابع

جزاء تعدي حدود الله

قال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾(2).

وقال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ (3) فما المقصود بتعدي حدود الله هذا ما أبينه في أولاً مما يأتي، أما جزاء تعدي حدود الله فهو البطلان، وأبينه في ثانياً مما سيأتي:

أولاً : المقصود بتعدي حدود الله :

تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ قال الإمام الطبري: (يعني بذلك جل ثناؤه ومن يعص الله ورسوله في العمل فيما أمره به من قسمة المواريث على ما أمره بقسمة ذلك بينهم وغير ذلك من فرائض الله مخالفاً أمره إلى ما نهى عنه (ويتعد حدوده) يقول ويتجاوز فصول طاعته التي جعلها تعالى فاصلة بينها وبين معصيته إلى ما نهاه

---

(١) من سورة البقرة من الآية ٢٢٩ .

(٢) من سورة البقرة من الآية ٢٣٠ .

(٣) من سورة النساء من الآيتان ١٣، ١٤ .

عنه من قسمة تركات موتاهم بين ورثته وغير ذلك من حدوده[١].

وفسّر الإمام القرطبي قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ أي: مخالف أمره[٢].

وقال أبو السعود في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ قال: (ولو في بعض الأوامر والنواهي ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ قال: (شرائعه المحدودة في جميع الأحكام فيدخل فيه ما نحن بصدده دخولاً أولياً)[٣].

يتبين من أقوال العلماء في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ حتى قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ إنه يقصد بتعدي حدود الله تجاوز شريعة الله والعدول عن أحكامها بإهمال العمل بها أو العدول إلى غيرها من الأحكام التي لم ينزل الله بها من سلطان ولم يأذن بها، وهذا ينصرف إلى ما أمر الله به، وما نهى عنه على سبيل اللزوم والحتم، كما ينصرف إلى ما أباحه وسكت عنه إذا تصدت له سلطة الحكم على غير مقتضى القواعد الشرعية المعتبرة، والتي سبق بيانها كالالتزام بالمقاصد الشرعية ومنها العدالة والمساواة والشورى ..الخ.

ولا يشترط لإسباغ وصف التعدي على حدود الله أن يمتد التجاوز لكافة حدوده بل يتحقق هذا الوصف وتدمغ به سلطة الحكم لمجرد مخالفتها لشريعة الله ولو في حكم واحد من أحكامها بدليل التحذير الوارد لرسول الله في قوله تعالى: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾[٤] وبدليل قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ

---

(١) جامع البيان المرجع السابق جـ ٤ ص ١٩٦ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن المرجع السابق جـ ٥ ص ٨٢ .

(٣) تفسير أبو السعود ـ دار العصور بمصر ط ١٩٢٨ جـ ١ ص ٤٩٤ .

(٤) من سورة المائدة من الآية ٤٩ .

بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[١].

ومقتضى ذلك بطلان تصرف السلطة الصادر عنها بالتجاوز لحدود سلطتها كما قررها الشارع واعتباره عملاً باطلاً ومخالفاً للشريعة الإسلامية على نحو أبينه فيما يلي:

ثانياً : بطلان تصرف السلطة المشوب بتعدي حدود الله في مواجهة الأمة.

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾[٢]. فتدل الآية على بطلان كل عمل خارج عن طاعة الله ورسوله وقال ﷺ : (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) [٣] أي باطل غير معتد به ولا يصلح الاحتجاج به[٤]. وما رده رسول الله ﷺ لم يجز لأحد اعتباره ولا الإلزام به وتنفيذه[٥].

والإجماع منعقد بين علماء المسلمين على أن الإمام الكامل تجب طاعته في كل ما يأمر به ما لم يكن مخالفاً لأحكام الشرع،ويترتب على ذلك أن سلطة الحكم يجب أن تمارس سلطانها وسلطاتها في حدود الأحكام الشرعية، فإن خرجت على تلك

---

(١) من سورة البقرة من الآية ٨٥ .

(٢) من سورة محمد من الآية ٣٣ .

(٣) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، (رقم ١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، .

(٤) د. مصطفى كمال وصفي ـ النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية ط١ ص٦٩ .

(٥) ابن قيم الجوزية ـ إعلام الموقعين، المرجع السابق ـ المجلد ٢ جـ٣ ص١١ .

ومن القواعد الفقهية المتفق عليها أن حكم الحاكم لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً على من علمه في باطن الأمر لأن الحاكم (يعني القاضي) إنما يحكم بما ظهر . انظر د. محمد عبد الرحمن البكر ـ السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي ـ الزهراء للإعلان القاهرة ص ٥٦٢

الحدود لم تعد هي السلطة التي قرر الإسلام طاعتها بل أصبحت هي السلطة التي دعا الإسلام إلى مقاومتها وتغييرها ذلك أن الربط جد وثيق بين أمر الله بطاعة السلطة وبين ممارسة هذه السلطة والتزامها بطاعة الله ورسوله على نحو ما هو ثابت بالكتاب والسنة، لقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ﴾ فبقدر التزامها بهما بقدر إلزام الله المحكومين بطاعتها فإذا انفكت عن هذا الالتزام أصبح المحكومون في حل من طاعتها. ومن هذا القبيل قرر الفقهاء بأن حجية الأحكام وعدم المساس بها بالرغم من كونها قاعدة مسلم بها إلا أن حكم القاضي متى خالف الشرع لا حجية له ويتعين نقضه[1].

وهذا التقرير النظري لبطلان كل تصرف خارج على الشرعية الإسلامية وجد طريقه إلى التطبيق في الواقع والعمل يوم أن كانت كلمة الله هي العليا تدين بها الدولة والرعية ويوم كان الاحتجاج بقول الله والرسول فوق كل حجة ويبطل كل عمل وقول خالفهما وفيما يلي ذكر لبعض الأمثلة حفظها تراث الأمة بين السطور توضح بجلاء مدى التزام الحاكم والمحكوم بالنزول عند حكم الله والتسليم لشريعته والانقياد لها.

أمثلة من سيرة الرسول ﷺ.

١ ـ الرسول يصحح للأمة مسارها نزولاً عند مبدأ العدل والمساواة الثابت بنص قطعي.

فقد سرقت امرأة من أشراف قريش من بني مخزوم فأهم قريشاً أمرها فقالوا:

---

(١) المغنى لابن قدامة جـ ١١ ص ٤٠٥.

من يكلم فيها رسول الله. فقالوا: من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حبه، فكلّمه أسامة فقال الرسول لأسامة: أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام الرسول خطيباً فقال: (ما إكثاركم عليّ في حد من حدود الله وقع على أمة من إماء الله؟ ثم قال:(إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)(١)

وفي هذا دليل على بطلان الشفاعة في حد من حدود الله فضلاً عن كونها إخلالاً بمبدأ المساواة.

قال رسول الله ﷺ: (من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره)(٢).

٢ ـ الرسول الحاكم يقود من نفسه تعليماً للمسلمين حكاماً ومحكومين أن لا حصانة لأحد ولا هدر في الإسلام للحقوق تنفيذاً لنص قطعي بقوله تعالى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾(٣) يروى أن النبي ﷺ طعن سواد بن غزية، بعود من سواك، فماد في بطنه، فطلب سواد القصاص من الرسول، ولما استنكر الأنصار ذلك من سواد، بادرهم الرسول بقوله: (ما لبشر أحد على بشر من فضل) وكشف الرسول ﷺ عن جسده ليقتص منه، فقال سواد: أتركها ليشفع لي بها يوم

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري، في صحيحه، مرجع سابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، (رقم ٣٤٧٥)، ومسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف، (رقم ١٦٨٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، مرجع سابق، كتاب الأقضية، باب فيمن يعين على خصومة، (رقم ٣٥٩٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) من سورة المائدة من الآية ٤٥.

القيامة)[١].

وقد ثبت عنه ﷺ قوله في خطبة الوداع: (أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه)[٢].

أمثلة من سيرة الخلفاء الراشدين :

١ ـ ما إن شاع نبأ وفاة رسول الله ﷺ وتولي أبي بكر خلافة المسلمين حتى ارتد الكثير من العرب عن الإسلام وشاع الهلع أرجاء الدولة الإسلامية ورجف المرجفون، وواجه أبو بكر الموقف بحزم واقتدار معتمداً على تأييد الله ومتوكلاً عليه لا يضره من خالفه ولا من خذله، وقد أشكل على المسلمين بما فيهم بعض كبار الصحابة كعمر بن الخطاب أمر أولئك المدعين البقاء على الإسلام مع منعهم أداء الزكاة للخليفة، فهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويعملون بفرائض الإسلام إلا الزكاة فقد تأولوا لها تأويلاً إلا أن الخليفة أبا بكر رغم كونهم كذلك أعتبرهم خارجين على الشرعية الإسلامية فقاتلهم وأهدر دماءهم وأموالهم، وما ذلك منه إلا إعمالاً وتنفيذاً لنص قطعي ثبت عن الشارع بقوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)[٣]، واستدل أبو بكر بهذا الحديث وقال: (فإن الزكاة حق المال): (والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) يعني لزوم العمل

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٢ ص٢٥٦. سنن أبو داود ج٤ ص١٨٢

(٢) التاريخ الكامل ـ لابن الأثير ـ ج٢ ص١٥٤ المطبعة الأزهرية .

(٣) البخاري، في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، (رقم ٢٥)، ومسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، (رقم ٢٢) كلاهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

بهما والتزام سلطة الحكم في تنفيذهما.

٢ ـ وخطب عمر في الناس وحرم عليهم أن لا يزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية وإن كانت بنت ذي القصة ـ يعني يزيد بن الحصين ـ وقال فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال فقالت امرأة معترضة على ذلك: ما ذلك لك، قال: ولم؟ قالت: لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[1] فقال عمر: امرأة أصابت ورجل أخطأ[2]. فعمر بن الخطاب يعلن إبطال قراره بمجرد الاحتجاج عليه بأن ما قرره يتضمن تحريماً لما أحله الله، وذلك خروج على الشرعية الإسلامية لمصادمته نصاً قطعياً فيسارع رضي الله عنه بإعلان بطلان ما صدر منه وإعلاء قول الله فوق قوله.

وتسور الخليفة عمر بن الخطاب دار رجل فرآه على حالة تستوجب العقاب، فأكثر عليه فقال يا أمير المؤمنين إن كنت أنا قد عصيت الله في وجه واحد، فأنت قد عصيته في ثلاثة، فقال وما هي؟ فقال: قد قال الله: ﴿ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ ﴾[3] وقد تجسست، وقال تعالى: ﴿ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ ﴾[4] وقد تسوّرت من السطح وقال تعالى: ﴿ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ﴾[5] وما سلمت. فتركه عمر[6].

---

(١) من سورة النساء من الآية ٢٠ .

(٢) تاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزي ص١٥٠ المطبعة التجارية .

(٣) من سورة الحجرات من الآية ١٢ .

(٤) من سورة البقرة من الآية ١٨٩ .

(٥) من سورة النور من الآية ٢٧ .

(٦) الغزالي ـ إحياء علوم الدين ـ المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٨٥ .

فعمر رضي الله عنه أبطل دليل الإدانة بشهادته على التلبس بجريمة بعد أن أقام المتهم في وجهه نصوصاً قطعية تبطل هذا الدليل لأنه قد تم التوصل إليه بطريق غير مشروع فما كان من عمر إلا الإذعان لتلك النصوص.

وما حدث في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه من فتنة انتهت بقتله كان وراءها اعتقاد ترسخ عند الثوار من أنه قد خالف نصوصاً قطعية من الكتاب والسنة بحسب زعمهم.

فقد روى الطبري في تاريخه مناظرة بين الثوار من أهل مصر وبين الخليفة عثمان رضي الله عنه إذ أتوه (فقالوا له: ادع بالمصحف، فدعا بالمصحف، قالوا له: افتح التاسعة، وكانوا يسمون سورة يونس التاسعة ـ فقرأها حتى أتى على هذه الآية ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1] قالوا: قف، فقالوا له: أرأيت ما حميت من الحمى؟ الله أذن لك أم على الله تفتري فقال: امضه، نزلت في كذا وكذا، قال: وأما الحمى فإن عمر حمى الحمى قبلي لإبل الصدقة، فلما وليت زادت إبل الصدقة فزدت في الحمى لما زاد في إبل الصدقة، أمضه. فأخذوه بأشياء لم يكن عنده مخرج فعرفها، فقال:استغفر الله وأتوب إليه. فقال لهم ما تريدون؟ فأخذوا ميثاقه وكتبوا عليه شرطاً وأخذ عليهم ألا يشقوا عصًا، ولا يفارقوا جماعة ما قام لهم بشرطهم، أو كما أخذوا عليهم ـ فقال لهم ما تريدون؟ قالوا نريد أن لا يأخذ أهل المدينة عطاء، فإنما هذا المال لمن قاتل عليه ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله ﷺ، فرضوا بذلك وأقبلوا معه إلى المدينة راضين.

---

(١) من سورة يونس الآية ٥٩ .

فقام - أي عثمان - فخطب فقال: إني ما رأيت والله وفداً في الأرض هم خيراً لحوباتي من هذا الوفد الذين قدموا علي، وقد قال مرة أخرى: خشيت من هذا الوفد من أهل مصر، ألا من كان له زرع فليلحق بزرعه، ومن كان له ضرع فليحتلب، ألا إنه لا مال لكم عندنا، إنما هذا المال لمن قاتل عليه ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله ﷺ(١).

وهكذا أبطل الخليفة عثمان ما صدر منه بعد أن ذكرته الرعية الثائرة بضرورة إبطاله لمصادمته الشرعية الإسلامية المقررة بنصوص قطعية واجبة الامتثال، رحم الله الخليفة عثمان فقد تبين له وجه الحق وأعلن توبته إلا أنه رغم ذلك اشتعلت الفتنة واتسع الخرق على سلطانه بمكر الماكرين من أعداء الإسلام الذين استغلوا الحدث أسوأ استغلال(٢).

والفتنة الكبرى التي وقعت بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم

---

(١) تاريخ الطبري، المرجع السابق جـ٤ ص٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٢) إذ يروي الطبري أيضاً فيذكر (ثم رجع الوفد المصريون راضين، فبينما هم في الطريق إذا هم براكب يتعرض لهم ثم يفارقهم ثم يرجع إليهم ثم يفارقهم وتبين لهم. قالوا له: ما لك؟ إن لك لأمر! ما شأنك؟ فقال: أنا رسول أمير المؤمنين إلى عامله بمصر ففتشوه، فإذا هم بالكتاب على لسان عثمان، عليه خاتمه إلى عامله بمصر أن يصلبهم أو يقتلهم أو يقطع أيديهم أو أرجلهم من خلاف، فأقبلوا حتى قدموا المدينة فأتوا عليا، فقالوا: ألم تر إلي عدو الله أنه كتب فينا بكذا وكذا، وأن الله قد أحل دمه، قم معنا إليه، قال: والله لا أقوم معكم، إلي أن قالوا: فلم كتبت إلينا؟ فقال والله ما كتبت إليكم كتاباً قط فنظر بعضهم إلي بعض، ثم قال بعضهم لبعض: ألهذا تقاتلون، أو لهذا تغضبون؟ فانطلقوا حتى دخلوا على عثمان، فقالوا كتبت فينا بكذا وكذا، فقال: إنما هما اثنان: أن تقيموا علي رجلين من المسلمين أو يميني بالله الذي لا إله إلا هو ما كتبت ولا أمللت ولا علمت وقد تعلمون أن الكتاب على لسان الرجل، وقد ينقش الخاتم على الخاتم. فقالوا: فقد والله أحل الله دمك، ونقضت العهد والميثاق. فحاصروه) تاريخ الطبري المرجع السابق ج٤ ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

وما كان من شأن اتفاقهما على التحكيم مثلاً آخر يدل على مدى التزام المسلمين الأوائل في النزول عند حكم الله ورسوله ونقض ما يخالفهما وإن كان حكم محكمين.

فقد تبين لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن نتيجة التحكيم جاءت تبعاً للهوى دون كتاب الله فأبطلها وقام بالناس خطيباً: (فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: قم يا حسن فتكلم في أمر هذين الرجلين أبي موسى وعمرو، فقام الحسن فتكلم فقال: أيها الناس قد أكثرتم في أمر أبي موسى وعمرو وإنما بعثا ليحكما بالقرآن دون الهوى فحكما بالهوى دون القرآن فمن كان هكذا لم يكن حكماً ولكنه محكوم عليه، وقد كان من خطأ أبي موسى أن جعلها ـ يقصد الخلافة ـ لعبد الله بن عمر فأخطأ في ثلاث خصال، خالف يعني أبا موسى أباه عمر إذ لم يرضه لها ولم يره أهلاً لها وكان أبوه أعلم به من غيره ولا أدخله في الشورى إلا علي لاشيء له فيها شرطاً مشروطاً من عمر على أهل الشورى فهذه واحدة، وثانية لم تجمع عليه المهاجرون والأنصار الذين يعقدون الإمامة ويحكمون على الناس وثالثة لم يستأمر الرجل في نفسه ولا علم ما عنده من رد أو قبول. ثم جلس ثم قال علي لعبد الله بن عباس قم فتكلم فقام عبد الله بن عباس وقال:إن للحق أناسا أصابوه بالتوفيق والرضا والناس بين راض به وراغب عنه، وإنما سار أبو موسى بهدى إلى ضلال وسار عمرو بضلال إلى هدى فلما التقيا رجع أبو موسى عن هداه ومضى عمرو على ضلاله فوالله لو كان حكما عليه القرآن لقد حكما عليه ولئن كانا حكما بهواهما على القرآن ولئن مكسا بما سارا به لقد سار أبو موسى وعلى أمامه وسار عمرو ومعاوية

أمامه[١]. وفي خطبة للإمام علي رضي الله عنه أبان فيها موقفه الرافض والمبطل لما انتهى إليه التحكيم قال مخاطباً الخوارج: (وقد كنت أمرتكم في هذين الرجلين - يعني أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص - وفي هذه الحكومة بأمري فأبيتم إلا ما أردتم فأحيا ما أمات القرآن وأماتا ما أحيا القرآن واتبع كل واحد منهما هواه بحكم بغير حجة ولا سنة ظاهرة واختلفا في أمرهما وحلهما فكلامهما لم يرشد الله فبريء الله منهما ورسوله وصالحو المؤمنين فاستعدوا للجهاد)[٢].

هذا وقد ذهبت الخوارج أن سبب خروجها على علي هو قبوله التحكيم وفي رأيهم أن هذا القبول خروجٌ على النص القرآني: ﴿ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ ﴾[٣]. وقالوا: إن قبول علي رضي الله عنه التحكيم مع وجود النص المتقدم تحكيم للرجال فيما حكم الله به وهو لا يجوز لبشر، بل ذهبوا إلى أنه كفر[٤].

وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز تظلم أهل سمرقند من قائد الجيش الإسلامي قتيبة بن مسلم الباهلي لأنه دخل وجيشه مدينتهم غدراً مخالفاً نصاً قطعياً هو قول الرسول محمد ﷺ: «إذا لقيت عدوك فادعه أولاً إحدى خصال ثلاث: ادعه إلى الإسلام فيكون منا، وإن أبوا إلا البقاء على دينهم وسلطانهم فاسألهم الجزية، فإن رضوا فاجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، وكف عن قتالهم وإن أبوا الجزية فاستعن بالله

---

(١) ابن قتيبة - تاريخ الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية - المعروف بالإمامة والسياسة ج١ المرجع السابق ص١٢٧ - ١٢٨ .

(٢) ابن قتيبة - المرجع السابق ص١٣٢ .

(٣) من سورة الحجرات من الآية ٩ .

(٤) ابن قتيبة المرجع السابق ص١٣٠ - ١٣١ .

وقاتلهم)[١].

غزا الحكم بن عمرو الغفاري نائب زياد بن أبي سفيان على خراسان جبل الأسل، عن أمر زياد، فغنم أموالاً جمة فكتب إليه زياد: إن أمير المؤمنين ـ معاوية ـ قد جاء كتابه، أن يصطفي له كل صفراء وبيضاء ـ يعني الذهب والفضة ـ يجمع كل من هذه الغنيمة لبيت المال. فكتب الحكم بن عمرو أن كتاب الله مقدم على كتاب أمير المؤمنين، وأنه والله لو كانت السماوات والأرض رتقاً على عبد ثم اتقى الله عز وجل، جعل له مخرجاً والسلام. ثم نادى في الناس أن اغدوا على قسم غنيمتكم، فقسمها بينهم وخالف زياداً فيما كتب إليه معاوية، وعزل الخمس كما أمر الله ورسوله[٢].

وعندما ولي ابن هبيرة العراق وخراسان في عهد الخليفة يزيد بن عبد الملك استدعى الحسن البصري وابن سيرين والشعبي وذلك في السنة الثالثة بعد المائة من الهجرة فقال لهم: ما ترون في كتب تأتينا من عند يزيد بن عبد الملك فيها بعض ما فيها فإن أنفذتها وافقت سخط الله وإن لم أنفذها خشيت على دمي فقال ابن سيرين والشعبي قولا فيه بعض تقية، فالتفت ابن هبيرة إلى الحسن، وقال: ما تقول يا أبا سعيد، فقال الحسن يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله يا ابن هبيرة أن الله مانعك من يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله، يا ابن هبيرة لا طاعة لمخلوق في

---

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، (رقم ١٧٣١) والترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب السير، باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال، (رقم ١٦١٧) واللفظ له، وأبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، (رقم ٢٦١٢).

(٢) تاريخ الطبري، المرجع السابق، جـ٥ ص٢٥١ .

معصية الخالق، فانظر ما كتب إليك فيه يزيد فاعرضه على كتاب الله تعالى، فما وافق كتاب الله تعالى فأنفذه، وما خالف كتاب الله فلا تنفذه، فإن الله أولى بك من يزيد، وكتاب الله أولى بك من كتابه، فضرب ابن هبيرة بيده على كتف الحسن، وقال: هذا الشيخ صدق ورب الكعبة، واضعف له جائزته عن ابن سيرين والشعبي فقالا: قشقشنا فقشقش لنا والقشقشة الرديء من العطية(١).

مما تقدم يتضح أن للسلطة العامة حدوداً في الشرع الإسلامي يحرم عليها تجاوزها وإن خروجها على الحدود التي رسمها الشرع لها يوصمها بالطغيان.

وهذا الوصف يضع الأمة أمام مسئوليات جديدة تتمثل في التكاليف الشرعية الآتية:

١ ـ عدم طاعة السلطة الخارجة على حدود الله.

٢ ـ عدم التعاون مع السلطة الخارجة على حدود الله.

٣ـ عزل الحاكم والخروج على سلطة الحكم.

وهذه التكاليف مجتمعة تنطوي تحت عنوان جامع لها وهو مقاومة طغيان السلطة العامة، وهذا ما أتناوله في الباب التالي من هذه الدراسة وإذا كانت مقاومة طغيان السلطة تمثل الجزاء الدنيوي الذي شرعه للحكام الطغاة، فإن ثمة جزاء أخروياً ينتظرهم في الحياة الآخرة.

---

(١) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح ابن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ١٣٧.

الباب الثاني
مقاومة طغيان السلطة
في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

سأعرض لموضوعات هذا الباب من خلال ثلاثة فصول على النحو التالي: ـ

الفصل الأول:

مفهوم مقاومة الطغيان في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الفصل الثاني:

الشرعية ودور المقاومة في تحقيقها في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الفصل الثالث:

شرعية مقاومة الطغيان في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

الفصل الأول

مفهوم مقاومة الطغيان في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

سأتناول هذا الفصل من خلال مبحثين اثنين: ـ

المبحث الأول: مفهوم مقاومة الطغيان في النظام الوضعي.

المبحث الثاني: مفهوم مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول

مفهوم مقاومة الطغيان[1] في النظام الوضعي

سأعرض لموضوع هذا المبحث من خلال مطلبين اثنين المطلب الأول لمفهوم مقاومة الطغيان في الفقه الكنسي والسياسي، والمطلب الثاني سيكون محلا لعرض صور المقاومة وتمييزها عن بعض المفاهيم المقاربة لها.

(١) الطغيان في اللغة: طغا: جاوز الحد، أطغاه: جعله طاغياً، الطاغوت: كل متعد للحدود، دائرة المعارف القرن العشرين، تأليف: محمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، سنة ١٩٧١، جـ ٥ ص ٧٤١.

وذو الخلصة طاغية دوس، جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان، (رقم ٧١١٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ولفظه: «لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس على ذي الخلصة وذو الخلصة طاغية دوس التي كانوا يعبدون في الجاهلية».

والطغيان في الشرع: مجاوزة الحد في العتو والتمرد على الله تعالى.

الشيخ حسنين مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، إصدار لجنة الاحتفالات بمقدم القرن الخامس عشر الهجري وزارة العدل والشئون الإسلامية بدولة الإمارات، ط ٢ ص ٤٠٠.

المطلب الأول

مفهوم مقاومة الطغيان في الفقه الكنسي والسياسي

أولاً : مفهوم مقاومة الطغيان في الفقه الكنسي :-

في البدء وقف الفقه الكنسي من سلطة الإمبراطورية الرومانية موقف التسليم بشرعيتها وحث المسيحيين على الطاعة المطلقة، وفي هذا تؤثر العبارة المشهورة التي يستشهد بها فقهاء الكنيسة (أعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر) [١] للدلالة على ازدواج السلطة إلى: دينية وعلى رأسها البابا وزمنية وعلى رأسها الإمبراطور.

وقد أكد القديس بولس موقف الفقه الكنسي مرة أخرى من شرعية الطاعة المطلقة للسلطة، حاثاً على عدم شرعية مقاومتها فعبر عن ذلك في كتابه للرومان قائلا: (لتخضع كل نفسٍ للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة)[٢].

وفي هذه المرحلة من تاريخ الفقه الكنسي لا محل لتحديد مفهوم للمقاومة. ولكن ما لبث الحال أن تغير فأخذ الفقه الكنسي منذ القرن الثامن الميلادي يتحدث

---

(١) يذكر أن قائل هذه العبارة هو المسيح عيسى عليه السلام رداً على سؤال خصومه من اليهود الذين يستهدفون الوقيعة بينه وبين سلطان روما فسألوه قائلين: أيجوز أن تعطي جزية لقيصر أم لا؟ فعلم عيسى عليه السلام حقيقتهم وقال: لماذا تجربونني يا مراءون . أروني معاملة الجزية فقدموا له ديناراً. فقال: لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا: لقيصر. فقال لهم: (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) جورج اسباين المرجع السابق، ص ٢٦٥ ود. عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، المرجع السابق، ص ٣٧ .

(٢) جورج اسباين، تطور الفكر السياسي، المرجع السابق، ص ٢٦٥.

عن حق مقاومة الأمير الجائر على أثر النزاع بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزمنيين واتخذت الكنيسة من حق المقاومة أساساً لتحقيق هدفها في السمو والسيطرة على السلطة الزمنية.

وفي هذه المرحلة ذهب الفقه الكنسي لترويج القول بأن الأمير مكلف بمراعاة القوانين الإلهية، لأنه يتلقى سلطانه من الله، ولما كانت الكنيسة هي التي تباشر سلطان الله فإنها تملك في هذه الحالة خلع الأمير وأن عدم مراعاة الأمير لتلك القوانين يعد خيانة عظمى تفقده حق الحكم، ومن ثم تعفي رعاياه من واجب الطاعة(١).

وواضح أن مفهوم الطغيان وفق هذا المذهب يعني مخالفة السلطة لقواعد القانون الكنسي... وتحقق ذلك يؤدي إلى خلعه من قبل الكنيسة، وإلى عدم طاعته من قبل الرعايا ـ أي إلى مقاومة سلبية من قبل الرعايا ومقاومة إيجابية من قبل الكنيسة.

والقديس توماس الإكويني أحد منظري النصرانية الباباوية في القرن الثالث عشر(٢). يميز بين الحكومات العادلة والحكومات الجائرة، كما ميز بين الحكومة الجائرة بحكم منشئها وبين تلك التي يطرأ عليها الجور لاحقاً أثناء ممارسة السلطة: إن الأمير الذي يصل إلى السلطة على غير رضا الشعب غاصب آثم لأن الشعب هو صاحب الحق الأول في تعيين من يتولى أموره ومن ثم لا طاعة له على الرعايا، لأنه حاكم غاصبٌ مستبد، والثورة عليه مشروعه مباركة(٢). إلا أن توماس الأكويني

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة المرجع السابق ص ١١. وأيضاً د. سعيد عبد الفتاح عاشور أوربا العصور الوسطي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ط ١٩٨٦ جـ ٢ ص ٣٩٩.

(٢) تاريخ الفكر السياسي جان توشار ـ ترجمة علي مقلد المرجع السابق ص ١٦٢ .

يستدرك فيقول: إن العيب الذي يشوب قيام الحكومة لا يظل يلازمها إلى ما لانهاية، وإنما تستطيع الحكومة التي تنشأ على غير رضا الشعب، فهي غير شرعية أن تصبح شرعية إذا هي تمتعت برضا الشعب، أي إذا أقرها الشعب ولو كان إقراره لاحقاً لقيامها.

أما حالة الجور الثانية فهي حالة تعسف الأمير في استعمال السلطة فإما أن يتجاوز حقوقه وإما أن يأمر بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية.

وجزاء التعسف عند (توماس الاكويني) يختلف في الحالتين ففي حالة كون الجور ناتجاً عن تجاوز الأمير لحقوقه، يكون الجزاء عدم طاعة الأمير أي مقاومة سلبية فحسب.

أما إذا وقع الجور نتيجة ما يصدر عن السلطة من أوامر مخالفة للقوانين الإلهية، فإن الجزاء هو المقاومة الإيجابية، وليس ثمة ما يمنع من المقاومة الهجومية أي إلى الثورة التي تهدف إلى إكراه الحكومة على العدول عن سلوكها، أو إسقاطها إن هي أصرت على التمسك بخطئها، لأن الحكومة المستبدة الطاغية جائرة لأنها لا تعمل للصالح العام، وإنما لصالح الحاكم على حد تعبير (توماس الإكويني).

والجور الذي يبرر المقاومة ثم الثورة أحياناً عند هذا الفقيه يجب أن لا يترك تقديره لضمير الفرد وهواه، وإنما يجب حتى يبرر المقاومة أن يكون من الجسامة بحيث يضر بالصالح العام. إن الصالح العام لا تدعمه العدالة وحدها وإنما يدعمه النظام كذلك بل ويساهم النظام في تحقيقه بقسط أوفر. إن نظرية مقاومة الجور لا تبرر الحركات الهدامة، ولكنها على النقيض من ذلك تهدف إلى الحد من اضطراب النظام، الذي يتولد في حياة الجماعة لتقاسي من جرائه أكبر مما تقاسيه من جراء

استرسال الحكومة في جورها[١].

ويمكننا تحديد مفهوم الطغيان عند (توماس الاكويني) في عناصر هي:

١ ـ أن تولي السلطة وممارستها على غير رضا المحكومين يكون طغيانا.

٢ ـ أن تحقق الطغيان على النحو السابق يبيح المقاومة ويتحدد نوع المقاومة بحسب نوع الطغيان، فتكون المقاومة سلبية فقط، بإسقاط واجب الطاعة لتلك الأوامر الممثلة للطغيان بسبب تجاوز الأمير حقوقه دون أن تشتمل هذه الأوامر على ما يخالف القوانين الإلهية. أما إذا خالفت أعمال السلطة القوانين الإلهية، فإن المقاومة إزاء هذه الحالة تكون إيجابية قد تصل إلى الثورة باستعمال العنف.

٣ ـ أن تقرير تحقق الطغيان المبيح للمقاومة لا يترك تقديره للفرد بل لمجموع الشعب لأنه أي الشعب هو المضار من اضطراب النظام العام بسبب طغيان السلطة، وبعبارة أخرى، إن الطغيان المبيح للمقاومة لا يتحقق إلا إذا بلغ من الجسامة درجة تمس الصالح العام لا الصالح الفردي.

٤ ـ أهمية تقدير عاقبة الإقدام على المقاومة، وهي مسئولية تقع على عاتق المقاومين أنفسهم، فعليهم التبصر والموازنة بين مساوئ الطغيـــان وتلك التي قد تنجم عن مزاولة المقاومة، فلا يقدمون على المقاومة إذا قدر أنها تجر مساوئ تفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعادلها.

وضابط الصالح العام بالحفاظ على النظام الاجتماعي من الاضطراب هوالإضافة التي جاء بها (توماس الاكويني) ليدخلها في مفهوم مقاومة الطغيان في

(١) د. السيد الحسيني ـ علم الاجتماع السياسي ط ١٩٩٣ دار المعرفة الجامعية ـ إسكندرية ص ٣٩٤ .

الفقه الكنسي، ولقد اعتبر الفقه الكنسي اللاحق على (توماس الأكويني) ضابط الصالح العام بعدم الإخلال بالنظام العام حجر الزاوية في نظرية مقاومة الطغيان وتمذهبت به الكنيسة الكاثوليكية وحرصت عليه أشد الحرص[1].

(١) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص ١٤، د. فتحي عبد النبي وحيدي ـ ضمانات نفاذ القواعد الدستورية المرجع السابق ص ٤٠٨ .

ثانياً

مفهوم مقاومة الطغيان في الفقه السياسي الوضعي

شهد القرن السادس عشر انبعاث مقاومة طغيان الملكيات المطلقة في أوروبا وحمل لواء التنظير لهذه المقاومة والدعوة إليها مفكرون أمثال: «هوثمان» الذي أصدر كتاباً بعنوان (غاليا الفرانكية) Franco – Gallia سنة ١٥٧٣م.

وكتاب آخر بعنوان (منبه الفرنسيين وجيرانهم) صدر سنة ١٥٧٤م لكاتب بروتستانتي لم يعرف اسمه.

«وتيودور دي باز» الذي أصدر مصنفه (حق الحكام على رعاياهم). كما أصدر «ليبورت لنغي» «فيليبس بليس مورني» بالاشتراك مع «دالتي» كتابهم المشترك في سنة ١٥٧٩ م بعنوان (العصيان ضد الاستبداد).

والجامع المشترك لهؤلاء جميعاً فيما يتصل بمفهوم مقاومة الطغيان، هو أن الطغيان يتحقق بخروج السلطة على الغاية التي وجدت من أجلها، وهذه الغاية، تكمن في النظام، وفي ازدهار أعضاء الجسم الاجتماعي. ومكمن هذا النظام يكون بالتزام السلطة بالقانون الإلهي والقانون الطبيعي.. وجرى قولهم (إن الحكام وجدوا من أجل الشعب وإن الشعب لم يوجد من أجل الحكام)، (لم يولد رجل والتاج على رأسه والصولجان في يده) في إشارة منهم إلى ضرورة تحقق رضا المحكومين في تولي السلطة وممارستها على حد سواء. وهم بذلك يصدعون عن الفكرة العقدية للعقد السياسي التي تربط بين الحاكم والمحكومين.

والمهم عند هؤلاء المفكرين هو مضمون العقد المضمر (ما أسس على العقل والعدالة الطبيعية يعد بيناً) فمحمل التزام السلطة هو هذا العقد القائم على قواعد القانون الإلهي والقانون الطبيعي وتجاوز أيٍّ من هذه القواعد يعد نكثاً للعهد والميثاق ويكون التصرف عندئذ استبداداً فذلك هو مفهوم الطغيان.

أما مزاولة مقاومة هذا الطغيان، فيكون بحسب ما إذا كان الطغيان بسبب خرق العقد من ملك حائز في الأصل على رضا الشعب، فالمقاومة إزاء هذه الحالة مقصورة على ممثلي الأمة وأعيانها، وفي هذا قال «تيودور دي باز»: (لا يجوز لأي فرد أن يواجه بالقوة قوة المستبد من تلقاء نفسه).

أما في حالة المستبد المغتصب الذي ليس له لقب شرعي فالطاعة غير واجبة أصلاً) لأنه خارج على القانون ويجب على الكل أن يقاومه[1].

بينما يرى (أوتمان) أن مزاولة المقاومة، تكون للمواطنين جميعاً، فلا يقتصر الحق في مزاولتها على ممثلي الشعب[2]. أما عند مؤلف (منبه الفرنسيين وجيرانهم) أن الحق في مقاومة الطغيان لكل فرد من أفراد الشعب.

وأتين دي لا بواتي في مؤلفه العبودية الاختيارية الذي صدر سنة ١٥٥٢م. حمل على الشعب الذي يقبل جور الحكام ووصف ذلك بالعبودية الاختيارية وهي بحسب قوله ذلك الوضع السياسي، الذي يبدو غريباً رغم انتشاره، إنما هي ذلك الوضع الذي يقبل فيه الشعب جور الحاكم وطغيانه، إنه الوضع الذي يقبل فيه

---

(١) جان توشار تاريخ الفكر السياسي - ترجمة علي مقلد المرجع السابق ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) د. محمد طه بدوي - المرجع السابق ص٥٤ .

الناس السلطة القائمة قبولا لا يقوم على الإيمان بصلاحيتها والرضا عنها، وإنما من باب الخمول والجبن. إن الناس في مثل هذا الوضع السياسي عبيد بإرادتهم[١].

وعن مقاومة الطغيان يضيف هذا المؤلف قائلا: إن الأمر لا يستدعي دفع الحاكم الجائر أو مهاجمته، إنما يكفي لكي يصبح الشعب حراً أن يتخلى عن هذا الحاكم.

مجرد التخلي عن نصرة الجائر والانفضاض من حوله لكافٍ للقضاء على جوره، بل وعليه هو[٢].

ويتضح أن الرأي عند (أتين دي لابواتي) أن المقاومة السلبية، كافية، لدحر الطغيان إلاّ أن تقريره لمفهوم المقاومة على هذا النحو لا يعني عدم اتساع المقاومة للمفهوم الإيجابي لها عنده، وإنما مزاولة المقاومة على هذا القدر السلبي لها، يكفي في نظره لأن تحقق غرضها وهو القضاء على الطغيان ومصدره.

ويقدم لنا القرن السابع عشر فقيها ينتصر لحق مقاومة الجور، وهذا هو «بيروجيريه» الذي نشر رسالة في هولندا بين ١٦٨٦م ـ ١٦٨٩م المعنونة (الرسائل الرعوية) ومما يتصل بموضوعنا قوله (هناك عقد متبادل بين الشعب والملك، وعندما يقوم أحد الفريقين بخرق هذا العقد فإن الأخير يتحرر منه[٣] فهو يرى أن الأوامر التي تهدف إلى إسعاد الشعب هي التي تستحق وحدها الطاعة، وأما ما عداها فالثورة على مصدرها مشروعة، لأن الأمير لا يملك الخروج على القوانين

(١) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص٥٦ .

(٢) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص٥٦.

(٣) جان توشار تاريخ الفكر السياسي ـ ترجمة علي مقلد المرجع السابق ص ٢٨٠ .

الإلهية والطبيعية، إلا أن الحق في مزاولة المقاومة على ما يرى هذا الفقيه لا تكون إلا لممثلي الأمة، وهو مجلس الطبقات في زمانه. كما يؤكد على أن الطغيان الذي تشرع المقاومة في مواجهته هو ذلك الذي يبلغ من الجسامة بحيث يهدد الجماعة بأسرها، وأن يكون من جراء خروج فاحش على القوانين والدين، وهو يذهب أيضا إلى ما ذهب إليه «توماس الأكويني» من ضرورة التحقق قبل مزاولة المقاومة، من أن الخطر الذي سيلحق الجماعة من جراء هذه المقاومة أقل من الخطر الذي تعانيه الجماعة من جور السلطان والإذعان له[١].

ويتضح مما سبق أن مفهوم الطغيان عند بيرجيريه هو المخالفة الجسيمة لقواعد القانون والدين. أما مفهومه عن المقاومة فقد أطلقها دون تحديد، فقد تكون إيجابية أو سلبية، المهم عنده أن لا ينتج من جراء مزاولتها ضرر أو خطر يفوق ذلك الخطر والضرر الذي يلحق الجماعة بفعل جور السلطة وطغيانها.

أما صاحب الحق في مزاولة المقاومة، فهو عنده فقط لممثلي الجماعة ويقصد بهم ممثلي طبقات المجتمع الذي يتكون منهم مجلس الطبقات في فرنسا آنذاك.

وفي القرن السابع عشر أيضاً يطالعنا (لوك) بكتابه الحكومة المدنية سنة ١٦٩٠م يتحدث فيه عن أفكاره السياسية والاجتماعية عن أصل السلطة السياسية والحالة الطبيعية التي سبقت نشأتها. وانتهى إلى القول أن الشعب هو صاحب السلطة وحدد هدف هذه السلطة في تحقيق السلام وصالح الشعب من خلال حماية الحرية والملكية وإشاعة المساواة بين أفراد المجتمع. فإن لم تف السلطة بتحقيق هذه

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص٦٠ .

الأهداف، فإن ذلك يعد تعسفاً بحق الشعب، وله عندئذٍ أن يباشر سلطته العليا، فيغير الحكومة أو يسند الحكم إلى غير القائمين به، وعلى الشعب أن يلجأ في سبيل ذلك إلى الوسائل القانونية المتاحة، فإن كان القانون عاجزاً في هذا الصدد وغالب المواطنين مهددين في حرياتهم وأموالهم وعقائدهم حق للشعب اللجوء إلى القوة[١].

وبهذا يكون حق الثورة حقاً طبيعياً بوصفه التعبير الأكيد عن الحرية[٢]. «فلوك» يصف السلطة بالطغيان إذا خرجت عن الغاية والهدف من تأسيسها، كما يتحقق الطغيان أيضا بتجاهل السلطة للقانون وعدم التزامها له. فقد قال: حالما ينتهي القانون يبدأ الطغيان[٣] وذلك هو مفهوم الطغيان عند لوك أما مفهومه للمقاومة إزاء ذلك الطغيان، فان المقاومة عنده مجرد وسيلة للحفاظ على الحقوق الطبيعية ولصيانة العقد، يلجأ إليها الشعب عندما تعوزه الوسائل القانونية، ففي هذه الحالة يحق للشعب مزاولة المقاومة الإيجابية واتساقاً مع وجهة نظره في مفهوم مقاومة الطغيان أيد «لوك» ثورة الشعب الإنجليزي سنة ١٦٤٩م ضد حكم آل ستيورات.

وخلال القرن الثامن عشر: برز كتّاب متحمسون لحق المقاومة للرد على أنظمة الحكم المستبد والمتسلط التي سادت في زمانهم ومن هؤلاء: رينال ١٧١٣م - ١٧٦٩م[٤]. الذي ألفّ (التاريخ السياسي والفلسفي لمؤسسات الأوروبيين في

---

(١) د. محمد طه بدوي - المرجع السابق ص٦١. وأيضا د. محمد نصر مهنا - علوم السياسة مرجع سابق ص١٧٤.

(٢) أحمد محمد غنيم - تطور الفكر القانوني ط ١٩٧٢ ص٦٨ - دار الفكر العربي .

(٣) محمد عصفور - سيادة القانون عالم الكتب ط ١٩٦٧ ص ١١٧.

(٤) جان توشار - تاريخ الفكر السياسي المرجع السابق ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

الهندين) وقد نشر هذا الكتاب سنة ١٧٨٥م وفيه ذكر أن لا علاج للاستبداد إلا مقاومته مقاومة إيجابية عنيفة، وإن الطغيان لا يقضى عليه إلا بالعنف والإكراه، إن الحاكم الجائر لا سند له في حكمه ومن ثم فالثورة عليه واجب مقدس، ويقول إن في الهند قاعدةً عرفيةً قديمةً تقضي بإعدام الملك، الذي يخالف قوانين الدولة، والحاكم الطاغية عنده وحش ذو رأس واحد يقتل بضربة واحدة.

واضح من نزعة «رينال» أن مفهومه للطغيان هو مخالفة الحاكم للقانون السائد، وأن المقاومة التي ينصح بها لدرء هذا الطغيان هي المقاومة الايجابية والعنيفة أي الثورة.

ما يلي ١٧٠٩م ـ ١٧٨٥م[1].

في مؤلفه (حقوق المواطن وواجباته) فتح الباب على مصراعيه لمقاومة الجور في كافة الأبعاد (الطغيان ـ المقاومة ـ صاحب الحق في المقاومة) فمن حيث مفهومه للطغيان لم يشترط أن يصل إلى درجة متقدمة بل يكفي مجرد تعدي الحاكم حدود وظيفته، ومن حيث مفهومه للمقاومة فالثورة أي أقصى صور المقاومة الإيجابية تكون مشروعة، ولم يشترط أن يسبقها استنفاذ الوسائل الأخرى الأهون منها للقضاء على الجور. ومن حيث ذوي الحق في مزاولتها فجعلها حق لكل فرد بوصفه إنساناً[2].

وعرف القرن التاسع عشر مفكرين وضحوا مفهوم مقاومة الطغيان وفق المعتقدات السياسية التي راجت في زمانهم فهم وإن لم يضيفوا جديداً لمفهوم مقاومة

---

(١) جان توشار ـ تاريخ الفكر السياسي المرجع السابق ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

(٢) محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص٦٥ ـ ٦٦ .

الطغيان إلاّ أنهم أبرزوا أسساً جديدة لهذا الحق، فبينوا أنه يقوم على أساس الدستور والقانون ومبدأ الرضا فهذه كلها أسس كافية لتبرير مقاومة السلطة التي تأتي أعمالها خلافاً للقيم الراسخة في ضمير المجتمع.

ومن هؤلاء «توماس جفرش» (١٨٢٤م) الذي نادي بوجوب جعل رضا المحكومين أساساً لاستمرار الحكومة في أداء وظائفها، وأن مقاومة ظلم الحكومات تعتبر بمثابة علاج طبي لصحة الدولة[١].

وفي مؤلفه دروس في السياسة الدستورية المنشورة سنة ١٨٧٢م ذهب «بنجامين كونستاب» أن انتهاك الحكومة لحرمة الدستور يحتم على المواطنين معارضتها وإبعادها عن الحكم لأنها تصبح غير قانونية ولو أدى الأمر إلى استعمال القوة رداً على القوة التي تعتمد عليها لضمان بقائها في السلطة[٢].

أما في القرن العشرين فقد ترسخ أكثر فأكثر مفهوم مقاومة الطغيان عند الفقه المؤيد لهذا الحق. فالطغيان عندهم مرادف لخروج السلطة على القانون بالمعنى الأعم وليس فقط الصادر من السلطة التشريعية (البرلمان).

أما مفهوم المقاومة فهي عندهم وسيلة للحافظ على القانون بالمعنى المتقدم، وأن المدى الذي قد تبلغه المقاومة التي يرون مشروعيتها قد تصل إلى أقصاه وهو الثورة، فالمقاومة وسيلة إذن لسيادة القانون.

وفي هذا المعنى المتقدم لمفهوم مقاومة الطغيان جرت آراء الفقه المؤيد لحق المقاومة وفيما يلي ذكر لبعض آرائهم تلك:

---

(١) د. فتحي عبد النبي وحيدي ـ ضمانات نفاذ القواعد الدستورية ص٤٧٩، ٤٨٠ المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

يرى العلامة «ديجي» في كتابه (أصول القانون الدستوري) إن حق الثورة ما هو إلاّ نتيجة منطقية لخضوع الحكام للقانون. إن كل إجراء يتخذه الحكام مخالفاً للقانون يخول للمحكومين سلطة قلب الحكومة بالإكراه[1].

«وهوريو» في كتابه (الوجيز في القانون الدستوري) ذهب إلى القول إن حق مقاومة الطغيان، يعتبر امتداداً لحق الحرية البدائية القديم، يعود بعد الانتقال إلى الحياة في جماعة سياسية لتخول المواطنين حق الدفاع الشرعي ضد تعسف الحكام في استعمال السلطة[2]

إلى ذات المعنى ذهب كل من (جيني وجورج بيردوا ولوفورد أو هرنج) وهذا يرى أن مقياس شعور الناس بحقهم وبحرمه القانون يتوقف على مقدار مقاومتهم لأي اعتداء على هذا الحق إذا ما اعتدي عليه من قبل السلطات الحاكمة[3].

والدكتور (محمد طه بدوي) حدد مفهوم الطغيان بقوله (إن الجور ليس معناه حتماً قسوة الوسائل، التي تلجأ إليها السلطة العامة، وشدة الإجراءات التي تتخذها إزاء الأفراد إنما الجور، هو تحكم السلطة فيما تتخذه من الإجراءات قبل الأفراد، فتأتي أوامرها مجافية لروح القانون والعدالة، متمشية مع أهواء الحكام، ولا عبرة في ذلك لدرجة قسوتها......... وعلى هذا الأساس يكفي لاعتبار النظام جائراً أن تجزع الجماعة من المبادئ التي يقوم عليها[4].. أما مفهوم المقاومة عند هذا الفقيه فقد

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص٧٦.

(٢) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص٨٦.

(٣) د. فتحي عبد النبي الوحيدي ضمانات نفاذ القواعد الدستورية رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة سنة ١٩٨٢ ص٤٨٢ ـ ٤٨٣ .

(٤) د. محمد طه بدوي ـ مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص٥.

أوضح أنها من حيث مداها قد تصل إلى حد الثورة، فهو يقول(إن مقاومة الجور بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة التي إنْ دلت على شيء فإنها تدل على التصميم على عدم الإذعان لتحكم الحكام وتعسفهم والصبر والمصابرة في سبيل ذلك) [١] فهو من القائلين بالمقاومة الإيجابية.

ومن حيث الهدف من المقاومة، فذكر أنها وسيلة للحفاظ على النظام والاستقرار، أي كونها وسيلة لسيادة القانون، وفي هذا يقول (إن الذي يقف للسلطة بالمرصاد ليس ثائراً ولا مثيراً للفتنة، وإنما هو على عكس ذلك .يمثل روح النظام والاستقرار،إنه يقدس القوانين والأوامر، ولو كانت قاسية فيقبل أن يقرع بالعصا، إن هي اقتضت ذلك، ولكنه إن لم يكن ثوريا، فإنه حريص محص، فهو لا يقبل أن يقرع بتلك العصا قبل أن يتحقق من أي شجرة قطعت، إنه حريص على احترام القوانين والأوامر بصرف النظر عن درجة قسوتها أو شدتها، ولكنه أشد حرصاً على تبين مصدرها، والتأكد من شرعية السلطة التي أصدرتها وسندها في الإصدار)[٢].

أما صاحب الحق في مزاولة المقاومة فهي عنده للفرد والجماعة فهي فردية المنبت وجماعية المزاولة، وهي أيضا على حد تعبيره (المقاومة حق ثابت للفرد والجماعة على السواء ولو كره القانون الوضعي)[٣].

والدكتور (رمزي طه الشاعر) يرى أن مفهوم الطغيان هو إخلال السلطة بالقواعد الدستورية المقررة، وبالحريات الأساسية، إخلالا على درجة كبيرة من

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص٥.

(٢) د. محمد طه بدوي ـ مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص٦ .

(٣) د. محمد طه بدوي ـ مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص٨٢.

الجسامة ومفهومه عن المقاومة أنها مقاومة جماعية وتمرد شعبي فهي رد فعل اجتماعي على طغيان السلطة العامة بالمفهوم المتقدم[١].

والمقاومة أيضاً كما يراها الدكتور (رمزي) ضمانة واقعية وأخيرة لنفاذ القواعد الدستورية يأتي دورها بعد عجز الضمانات القانونية عن أداء دورها، في حماية الدستور. وهو يرى أيضا أن مفهوم كل من مقاومة الطغيان والثورة كانا شيئاً واحداً لا فرق بينهما، كان ذلك إبان كفاح الشعوب لتقرير سيادتها وحكم نفسها بنفسها، ورفضها التسليم بسيادة الحكام، منذ عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر ثم بدأ مفهوم الثورة يستقل بمدلول يختلف عن مدلول مقاومة الطغيان[٢].

ولمفهوم مقاومة الطغيان ذات المعنى المتقدم عند كل من الدكتور (طعيمة الجرف) و(د. نعيم عطية). فالدكتور (طعيمة الجرف) يرى أن الفقه اعترف بحق الشعوب في مقاومة طغيان الحكام إلى حد قد يصل بها إلى اتخاذ الأسلوب الثوري حفاظا على حقوقها وعلى ضماناتها الدستورية[٣].

والدكتور (نعيم عطية) يذكر أن مقاومة الطغيان هي رد الفعل الاجتماعي للإخلال بالقاعدة القانونية المقررة للحريات الأساسية إخلالاً على درجة ليست باليسيرة[٤].

(١) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري المرجع السابق ص٣٥٤ ـ ٣٣٥، ٤١٦ ـ ٤١٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) د. طعيمة الجرف ـ مبدأ المشرعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ـ القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٨٩.

(٤) د. نعيم عطية، مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات الفردية، القاهرة ط ١٩٦٤ ص ٢٦٢.

يتبين لنا من العرض المتقدم لآراء الفقه الكنسي، والفقه الوضعي، أن مفهوم مقاومة طغيان السلطة العامة يتمثل في بعدين الطغيان المقاومة، البعد الأول مفهوم الطغيان والبعد الثاني مفهوم المقاومة.

أما الطغيان، فيتمثل في خروج السلطة على القانون الإلهي عند الفقه الكنسي، بينما يتمثل بُعد الطغيان في الخروج على القانون الطبيعي عند البعض، والخروج على القواعد القانونية السائدة عند البعض الآخر من الفقه الوضعي، أو الخروج عليهما معاً عند فريق ثالث، والرأي السائد في الفقه الوضعي المعاصر يرى أن الطغيان يتحقق بخروج السلطة على القواعد القانونية السائدة في الجماعة، بالمساس بالحقوق والحريات العامة، على قدر كبير من الجسامة.

والبُعد الثاني: وهو المقاومة، فإن مفهومها يعني الرفض والتمرد على طغيان السلطة العامة، وهي بهذا المعنى قد يعبر عنها بتصرف سلبي فتكون مقاومة سلبية، وهي تتحقق بعدم طاعة ما يعتبره المقاومون طغياناً من أعمال السلطة العامة. كما قد تأخذ المقاومة تعبيراً إيجابياً وعندئذ تسمى، (مقاومة إيجابية) وصورتها اللجوء إلى العنف باستعمال القوة المادية والاصطدام مع سلطة الحكم.

والفقه الكنسي قصر مفهوم المقاومة في مرحلة من مراحل تطوره، على معناه السلبي، وفي مرحلة لاحقة أطلق العنان لمفهوم المقاومة التي يدعو إليها بحسب النتائج المحتملة للمقاومة وبحسب نوع الطغيان الذي توجه له المقاومة فقال: بالمقاومة الإيجابية في مواجهة الطغيان الناتج عن تجاوز الحاكم لسلطاته، كما وجه الفقه الكنسي بضرورة أخذ الحيطة والحذر من مغبة النتائج المحتملة لممارسة المقاومة

الإيجابية، فلا يلجأ إليها، إذا كان الاضطراب الذي سيلحق المجتمع من جرائها أسوأ من استبداد وظلم الحاكم.

والمقاومة من حيث صاحب الحق في مزاولتها، انقسم الفقه الكنسي وكذلك الوضعي بين مقر للفرد بهذا الحق ومنكر عليه وقاصر إياه على الجماعة دون الفرد.

والذي عليه أغلب الفقه الوضعي المعاصر أن الحق في مزاولة مقاومة الطغيان هو حق الجماعة، بل إن هذا ما يميزها عن مقاومة الأفراد للقرارات الصادرة من السلطة العامة، والتي يعتقدون عدم مشروعيتها، وهي المسماة بجرائم العصيان ومحلها قانون العقوبات(١) هذا وينظر الفقه الوضعي المعاصر المؤيد لحق مقاومة الطغيان إلى هذا الحق على أنه ضمانة واقعية لنفاذ القواعد القانونية السارية، وهو ضمانة شعبية من ضمانات الشرعية يأتي دورها لاحقاً لعجز الوسائل القانونية لنفاذ قواعد الشرعية، وعليه فإن نظام الشرعية (مبدأ المشروعية) كما يسميه البعض هو الذي يحكم بمقتضاه على السلطة بالطغيان، إذا لم تكن قراراتها وأعمالها كافة تطبيقاً لقاعدة محددة مقدماً ومتساوياً بالنسبة للجميع(٢) أو بناء عليها وفي حدود ما تقضي وتهدف إليه هذه القواعد.

ومبدأ المشروعية، كما يؤكد شراح القانون العام لا يعني مجرد خضوع الدولة للقانون بمعناه الضيق، أي القانون الصادر من السلطة التشريعية، ولكنه يعني

---

(١) د. رمزي طه الشاعر ـ تدرج البطلان في القرارات الإدارية، رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٦٨ . ص٢٧٥

(٢) د. كمال أبو العيد وسائل التوازن الاجتماعي بين السلطة والحرية (القانون والشرعية) بحث منشور بمجلة المحاماة عدد يناير وفبراير ١٩٧٧ ص١٢١ .

خضوعها لكل قاعدة قانونية ملزمة أياً كان مصدرها[١] شأنها في ذلك شأن الأفراد المحكومين، فالكل، الحاكم والمحكوم، أمام القاعدة القانونية سواء[٢].

كما أن مبدأ المشروعية يلزم إذعان السلطة له في شقيه، الشكلي والموضوعي، كي توصف أعمالها بالشرعية. وسأعرض لتفاصيل ذلك في موضعه، مما هو آت من البحث بإذن الله.

ومبدأ المشروعية هذا أصبح مسلماً به ومستقراً في الفكر السياسي والقانوني بوصفه مبدأ قانونياً واجب التطبيق في كافة الدول، وذلك بغض النظر عن الاتجاهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تتبناها الدولة وتتخذ منها أهدافها.

---

(١) د. طعيمة الجرف ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ط ٣ سنة ١٩٧٦ص ٤٩ دار النهضة العربية .

(٢) وذهب مؤتمر شيكاغو المنعقد عام ١٩٥٧ في تبنيه لمفهوم محدد لمبدأ الشرعية أو كما يطلق عليه في الغرب سيادة القانون أو حكم القانون ففرق أولا بين مفهوم حكم القانون من حيث هو علو القانون في المجتمع بوجه عام.

ومفهوم حكم القانون من حيث هو علو القانون على الحكومة

وانتهي المؤتمر أن المفهوم الثاني وحده بما يتضمنه من حماية للفرد ضد استبداد السلطة وتعسف الحكومة هو المفهوم السائد في الغرب لفكرة حكم القانون أو مبدأ سيادة القانون.

د. كمال أبو العيد ـ وسائل التوازن الاجتماعي بين السلطة والحرية ـ مجلة المحاماة عدد يناير وفبراير سنة ١٩٧٧ ص ١٢٢، ١٢٣.

وسجلت وثيقة إعلان الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية الصادر سنة ١٩٧١م القول (أن سيادة القانون ليست ضمانا مطلوبا لحرية الفرد فحسب لكنها الأساس الوحيد لمشروعية السلطة في نفس الوقت) ذكره د. سعد عصفور في مقاله مشكلة الضمانات والحريات العامة في مصر والمنشور بمجلة المحاماة عدد مارس وإبريل سنة ١٩٧٦ ـ ص ١٠٥.

المطلب الثاني
صور المقاومة في النظام الوضعي
وتمييزها عن الصور المقاربة لها

سأعرض لموضوعات هذا المطلب على النحو الآتي: ـ أولاً: صور المقاومة في النظام الوضعي. ثانياً: ـ رأينا في مفهوم مقاومة الطغيان. ثالثاً: تمييز مقاومة الطغيان عن بعض المفاهيم المقاربة لها.

أولاً: صور المقاومة في النظام الوضعي:

تبدو المقاومة من خلال صورٍ عدة، بدءا من عدم طاعة السلطة وتقليل الإنتاجية low productivity كتعبير عن عدم قبول الشرعية القائمة وأيضا إبداء الحماس إلى مؤسسات تبدو في الظاهر غير سياسية مثل: الكنسية في بولندا التي يمكن اعتبارها تجسيدا لتعبيرات واضحة عن الهوية والمثل القومية[1].

ويعتبر العصيان المدني civil disobedience صورة أخرى من صور المقاومة[2] ومن صور المقاومة أيضا مقاطعة الانتخابات التي تجريها السلطة القائمة

(١) بيتر غيل، جيفري بونتون. مقدمة في علم السياسة ترجمة محمد مصالحه ـ منشورات الجامعة الأردنية ط ١٩٩١ ص ١٢٧.

(٢) والعصيان المدني يعني عدم طاعة القوانين أو القرارات أو السياسات التي يعتقد مناهضتها لمعتقدات من يقومون بالعصيان المدني أو لعدم عدالتها أو لما تكنه الضمائر من مثل وقيم. ومن أمثلة العصيان المدني ما شهدته الولايات المتحدة الأمريكية وعلى الأخص ولاياتها الشمالية من عصيان للقانون الذي أصدره الكونجرس باسم (العبد الآبق) هذا القانون الذي جعل مساعدة الشماليين للعبيد الهاربين =

إذا كانت متهمة من قبل الناخبين[1] ومروراً بالاحتجاج والإضراب السياسي عن العمل فالثورة.

ولا يلزم بالضرورة أن تمر المقاومة متدرجة بتلك الصور الواحدة تلو الأخرى، فقد تبدأ وتنتهي من خلال أدنى صورة لها، كالاحتجاج إذا قدر لها تحقيق غرضها دون حاجة إلى تصعيدها إلى الصور الأخرى الأعنف، وربما وقفت المقاومة عند صورة واحدة بدأت بها وانتهت عندها بسبب إجهاضها، فتخفق دون بلوغ مرامها.

وقد تبرز المقاومة فجأة، وعلى نحو مباغت في أعنف صورة من صورها، وهي الثورة. وقد تأتي هذه ضمن سلسلة متتابعة ومتصاعدة، من صور المقاومة، فيسبقها ما دونها من الصور الأخرى فتبدأ مثلاً، بمجرد احتجاج ما يلبث أن يتصاعد شيئاً فشيئاً ليقترن بالإضراب عن العمل، ثم يتخلل ذلك أو يصاحبه، مسيرات ومظاهرات معبرة عن مطالب المقاومين، ثم قد تبلغ المقاومة ذروتها، فتشتعل ثورة

= من أسيادهم جريمة، فالعديد من الناس خالفوا ذلك القانون لأن ضمائرهم لم تكن تسمح لهم بإطاعته هذا ويعتبر مارتن لوثر كنج أحد أشهر قادة العصيان المدني في أمريكا ضد القوانين التي أدامت العبودية على جنسه لقرن من بعد فوزهم في الحرب الأهلية. ومن أمثلة العصيان المدني أيضاً ما قامت به الطائفة اليهودية من عصيان في العديد من الولايات الأمريكية للقوانين التي تلزم تلاميذ المدارس بتحية العلم الأمريكي حيث رفض اليهود إطاعة هذه القوانين لأنهم ممنوعون بحكم معتقداتهم الدينية أن يحيوا علماً. يراجع في تفاصيل ما تقدم:

A Matter of Principle. Ronald Dworkin. Clarendon Press OXFORD 1986 p. 104 - 112

وأيضاً. A theory of justice – john Rawls oxford university Press. P. 350 - 355

(١) فما أكثر مقاطعة الشعوب للانتخابات التي تعلن عنها السلطة سواء انتخابات رئاسية أو تشريعية وقد يكون مرد هذه المقاطعة عدم الاقتناع بنزاهة الانتخابات أو عدم القناعة بالبرامج الانتخابية لكونها لا تمثل قيم وأيديولوجية المجتمع.

قد لا ينطفئ لهيبها إلا بتعليق المشانق ونصب المقاصل للحكام الطغاة. وهكذا إن ما يبدو أحياناً مجرد احتجاج على سياسة معينة، في ظروف معينة قد يتصاعد إلى ثورة عارمة(١).

على أي حال فإنه من الصعوبة بمكان التنبؤ بالنهج، الذي قد يسلكه المقاومون للطغيان، إذ أن ذلك يتوقف على عوامل عدة، لعل أهمها ما قد تتمتع به السلطة الحاكمة التي توجه لها المقاومة من حنكة ومرونة، ومدى قابليتها على استيعاب مطالب المقاومين والتي بمقتضاها يتحدد رد فعلها إزاء التعامل معهم.

إلا أنه يمكن القول، باطمئنان أن تلك الحنكة والمرونة والقابلية التي قد تتمتع بها السلطة الحاكمة في تعاملها مع المقاومين قد تثمر إزاء صورة أو أكثر من صور المقاومة لكن ليس من بينها على الأرجح تلك الصورة التي تصل بها المقاومة إلى الذروة، وهي الثورة، فإزاء هذه الصورة لا طائل ينتظر من محاولات السلطة القائمة في احتواء الثورة أو الالتفاف حولها. إن وصول المقاومين لهذه الصورة (الثورة) بالبدء فيها، توقظ في حسهم نشوة النصر على الطغيان، وأنهم قاب قوسين أو أدنى من إحراز النصر النهائي، وسيطرة هذه المشاعر على المقاومين، تغريهم بمواصلة الثورة، وتقلل في أعينهم شأن كل عرض من التنازلات تتقدم بها السلطة القائمة، فهم لا يقبلون وقد وصلوا إلى مثل هذه المرحلة بأقل من الانفراد بالسلطة، ودحر السلطة الطاغية بهدف إقامة شرعية جديدة بدلاً من الشرعية القائمة أو بهدف المحافظة على الشرعية القائمة، التي انتهكها طغيان السلطة متى كانت تلك الشرعية معبرة عن قيم ومبادئ المقاومين.

---

(١) بيتر غيل، جيفري بونتون. مقدمة في علم السياسة. ترجمة محمد مصالحة منشورات الجامعة الأردنية ـ ط. ١٩٩١ص ١٢٨ .

تلكم هي صور المقاومة إجمالا، وسأقتصر على تناول صورتين من تلك الصور بشيء من التفصيل لأهميتها وفاعليتهما. إحداهما تمثل المقاومة الايجابية وهي الثورة، والأخرى تمثل المقاومة السلبية وهو الإضراب السياسي.

أ ـ الثورة:ـ

لغة الثورة مشتقة من الفعل الثلاثي: ثار، وهو يأتي بمعنى ثارت الفتنة، ويأتي بمعنى ارتفع، كقولنا، ثار الغبار أو الدخان، كما أنه يأتي بمعنى ظهر: ثار الجراد[1] فالثورة لغة تعني الهيجان والوثب تعبيراً عن عدم الرضا[2].

الثورة اصطلاحاً:

مر مصطلح الثورة بعدة مفاهيم، ففي البدء ارتبط مفهومها بالعنف فحينما ترفض الجماهير طاعة حكامها، لسبب من الأسباب وتزيلهم من مراكز السلطة بالقوة نكون أمام ثورة[3].

وفي القرن الثامن عشر، وعلى أثر انتشار تعاليم المذهب الفردي، لم تعد الثورة كما كانت من قبل، مجرد حركة سلبية لمقاومة الظلم، أو إعلان السخط، بل اقترنت بأهداف أخرى تتصل بحق الشعوب في حكم نفسها بنفسها، في ظل مبادئ آمنت بها كمبدأ السيادة الشعبية، وكون الأمة مصدر السلطات، ومبدأ الفصل بين

---

(١) ابن منظور ـ لسان العرب المحيط ـ دار لسان العرب ـ بيروت ـ المرجع السابق المجلد الأول ص ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) . د. رمزي الشاعر النظرية العامة للقانون الدستوري ط ٣ ـ ١٩٨٣ ـ دار النهضة العربية ص٥٢٨ .

(٣) الدكتور رمزي الشاعر ـ المرجع السابق ص ٥٢٨، د. سليمان الطماوي ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين الثورات ط١ سنة ١٩٦٥ ص ١٤ دار الفكر العربي .

السلطات وتقرير الحقوق والحريات السياسية للشعوب وجميع هذه المطالب، تمثل ثورة على الأوضاع المألوفة في الأنظمة التي قامت في ظلها ثورات تتبنى تلك المطالب كالثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨ ـ م والثورة الأمريكية في سنة ١٧٧٦م، والثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩م[١].

وفي القرن التاسع عشر وانتشار الدعوة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية على أثر ذيوع الأفكار الاشتراكية أدى ذلك إلى اتساع مفهوم الثورة لتأخذ في الاعتبار ليس فقط المعنى السياسي، بل التغيير الجذري في النظام الاجتماعي والاقتصادي، وفي هذا السياق وتحقيقاً لهذا المفهوم قامت ثورات عدة متبنية المفهوم الجديد للثورة وأهم تلك الثورات الثورة الاشتراكية في روسيا سنة ١٩١٧م.

نخلص مما تقدم أن مفهوم الثورة، كما قال د. (رمزي الشاعر) قد صاحبه التطور فكان يقصد به في البداية مقاومة الظلم أو إعلان السخط ثم أخذت الثورة مدلولاً سياسياً، ثم تطور مفهوم الثورة، وأخذ مضموناً اجتماعياً، ولم تعد الثورة تستهدف مجرد تغيير الفئة الحاكمة، بل أصبحت تستهدف تحقيق تغيير جذري في الأوضاع الاجتماعية بقصد تحقيق حياة أفضل للمواطنين، ويضيف قائلاً وإذا كان لابد للثورة من الاستيلاء على السلطة، إلا أن هذا الاستيلاء ليس هدفاً تنتهي عنده الثورة بل وسيلة لكي تقوم الثورة بعملية التغيير الاجتماعي[٢].

ويرى البعض أن الثورة هي كل تحول جذري، أو أساسي، أو رئيسي في المجتمع، وإنها تغيير في النظام والحكم والمبادئ، وهي عمل من أعمال التحرر الإنساني الاجتماعي.. وهي القضاء على النظام السياسي والاجتماعي القديم قضاء

---

(١) د. رمزي الشاعر، المرجع السابق ص ٨٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٢٧، ٨٢٨ .

نهائياً[١].

رأينا في مفهوم الثورة:-

والرأي عندي في مفهوم الثورة أنه يجب بادئ ذي بدء التميز بين الثورة كحدث، وبين الهدف من الثورة، فالثورة كحدث لا تعني أكثر من التغيير الجوهري والمفاجئ وغير المسبوق، لوضع من الأوضاع في ميدان ما فهذا هو القدر المشترك والمتيقن في كل ما أطلق أو يطلق عليه ثورة، فهذا القدر هو الذي يستوعب كافة الثورات سواء في الميدان السياسي أو الاجتماعي أو في ميدان الأفكار والاختراعات العلمية... الخ.

والعنف ليس مكوناً أصيلاً في الثورة، فقد تحدث ثورة في ميدان ما دون اقتران بالعنف، ويلحظ ذلك بصفة دائمة في ميدان العلوم والاكتشافات العلمية، وكذلك في ميدان الفكر.

واقتران بعض الثورات السياسية أو الاجتماعية بالعنف، إنما كان وسيلة لإنجاح الثورة. ولدفع عنف السلطة القائمة التي تحول دون إحداث التغيرات السياسية أو الاجتماعية التي ينادي بها الثوار، ولو أن تلك التغيرات، وجدت لها مسلكاً سلمياً لدلفت إليه دون حاجة لسلوك طريق العنف، ويتحقق ذلك إذا كانت الشرعية القائمة من المرونة بحيث تسمح بإجراء التغيرات الثورية عن طريق الحصول على أغلبية برلمانية مثلا[٢].

---

(١) سيد حامد النساج. مصر وظاهرة الثورة. دار النهضة الحديثة الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص ١٤ .

(٢) د. سليمان محمد الطماوي. ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بين الثورات، المرجع السابق ص١٢٤ .

ومن أمثلة ذلك ما تحقق للاشتراكيين الألمان، بزعامة (هتلر) فبعد فوزهم بالانتخابات سنة ١٩٣٣ م أحدثوا التحول للنظام الاشتراكي من خلال القنوات الرسمية للسلطة[١].

والثورة ذات مفهوم نسبي فما كان يعتبر تغيراً جوهرياً أطلق عليه ثورة في عصر سابق قد لا يعتبر كذلك، في عصر لاحق، ومن ثم يتعين أخذ عامل الزمن ومقاييسه في الاعتبار في تحديد ما يعتبر ثورة.

أما هدف الثورة، فهو الذي يميزها، عن غيرها من الثورات، وبه تعرف فقد يكون هدفها سياسياً بحتاً وتكون كذلك إذا اقتصرت على مجرد تغيير النظام السياسي (كتغيير النظام الملكي إلى جمهوري) وهذه الثورة هي التي يطلق عليها بعض الفقه الفرنسي الثورة الصغرى REVOLUTION MINEURE تمييزاً لها عن الثورة التي تهدف إلى تغيير النظام الاجتماعي والتي يطلقون عليها الثورة الشاملة (REVOLUTION COMPREHENSIVE)[٢].

وقد يكون هدف الثورة اجتماعياً، بتغيير النظام الاجتماعي القائم بنظام اجتماعي آخر كإحلال النظام الاشتراكي محل النظام الرأسمالي.

وقد يكون الهدف من الثورة مقاومة اعتداءات السلطة على الشرعية متى كانت هذه الأخيرة تحتل مكانة سامية، في وجدان الشعب[٣] فلا يحتمل رؤية مُثله وقِيمه

---

(١) تاريخ الفكر السياسي - جان توشار المرجع السابق ص ٥٧٦ .

(٢) د. عبد الحميد متولي الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ط١ سنة ١٩٥٨ المرجع السابق ص ٩٣ .

(٣) والمقاومة تؤدي في هذه الحالة دورها كضمانة أخيرة لحماية الشرعية بعد إخفاق الضمانات الرسمية في تحقيق الحماية للشرعية والمقاومة لتحقيق هذا الهدف هي التي عبر عنها بعض الفقهاء كضمانة للشرعية =

التي تمثلها الشرعية التي آمن بها تذبح بسيوف البغي من السلطة الحاكمة فيثور منتصراً لها.

ومن هذا المنطلق تعتبر الثورة وسيلة أو صورة من صور مقاومة الطغيان، وهذا الهدف هو الذي ارتبط بمفهوم الثورة في العصور السابقة، وهو قابل بأن يرتبط بمفهومها مرة أخرى كلما تحقق سببه وهو الطغيان.

كما قد يكون الهدف من الثورة إحلال فكرة جديدة للقانون والنظام محل الفكرة السائدة، وغالباً ما تقترن الثورة بالعنف في تحقيق هذا الهدف كوسيلة لتحقيق هدفها متى انعدمت الوسائل الأخرى.

مما تقدم يتضح أن التخلية أمر ضروري بين الثورة كحدث وهدف الثورة في مفهوم الثورة. فالثورة كحدث لم ولن تتغير ماهيتها ولكن هدف الثورة هو الذي يتغير، فبينما كان هدفها في الماضي مقاومة استبداد الملوك الذين أقاموا سلطانهم على نظرية الحق الإلهي في السلطة استهدفت في زمن لاحق إحداث تغيرات جوهرية وشاملة في علاقات المجتمع بغية حل التناقضات الناجمة عن سوء ممارسة السلطة وما نجم عنها من سوء توزيع الثروة، ولا يعني تحول الثورة من هدف لآخر أن مفهومها قد تغير، كلا إن الذي تغير فقط هو نوع الثورة وليس الثورة ذاتها، فتنوع أهداف الثورات هو الذي أدى ويؤدي إلى تنوعها فحسب لا إلى تغير ماهيتها.

من أجل ذلك، قيل بأن البشرية عرفت أنواعاً عدة من الثورات في ميادين مختلفة، فهناك الثورة السياسية، والثورة في المعتقدات، والثورة العلمية، في تخصص ما

= وهم يقصدون بذلك الشرعية التي تمثل قيم ومبادئ الشعب. د. رمزي الشاعر المرجع السابق ص ٦٦٨، وأيضا د. طعيمة الجرف القانون الدستوري ط ١٩٦٤ مكتبة القاهرة ص ١٥٨.

من التخصصات العلمية، والباب لا يزال مفتوحاً لمزيد من الثورات في كافة الميادين.

الثورة صورة من صور مقاومة الطغيان :.

إن الإحساس بعدم الرضا عن الأوضاع والشعور بالظلم الذي قد يظهر في صور مختلفة هو الذي يؤدي للثورات، إن هذا هو الاعتقاد السائد عند المنظرين في الفكر السياسي منذ أرسطو[(١)] وإلى يومنا هذا.

والثورة تعبير عن عدم الرضا عن الأوضاع القائمة[(٢)]، والذي يؤدي إلى خلق عدم الرضا هو ممارسات السلطة الحاكمة، التي تبلغ درجة الطغيان على الشرعية، إما بخروجها على الشرعية السائدة التي تمثل قيم ومبادئ العقيدة السائدة للشعب، وإما بعدم إتاحتها الفرصة لشرعية جديدة يؤمن بها الشعب، ويبغي لها أن تتبوأ سدة الحكم لتكون واقعاً معاشاً فيحيلها من عالم الأفكار والآمال إلى عالم الواقع الحي المعاش بعد تنحية الشرعية السائدة، والتي لم يعد ينتمي إليها.

إلا أن إمكانية تولد الثورة عن عدم الرضا يلزمه مرور فترات طويلة من عدم الرضا[(٣)] تبلغ بها الأوضاع درجة ما يشبه الانسداد الاجتماعي، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن انهيار النظام القائم الذي توجه له الثورة وتداعيه هو عملية طويلة نسبياً[(٤)].

---

(١) د. السيد الحسني. علم الاجتماع السياسي ـ المفاهيم والقضايا دار المعرف ط ٢ سنة ١٩٨١ ص ٢٩٢.

(٢) د. سليمان الطماوي ـ ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين الثورات المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٣) مقدمة في علم السياسة بيترغل، جفر بونتون، مرجع سابق. ص ١٢٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠٣ .

ومن النمو المتصاعد من عدم الرضا، ومن تداعي النظام القائم تبدو علامات الثورة في الأفق وتظهر أعراضها تلك التي ذكرها (كرين برنتون) بقوله (إن السنوات التي تسبق الاندلاع الفعلي للثورة تشهد سيلاً من الاحتجاجات ضد طغيان الحكومة، وأكداساً من الكتيبات، والمسرحيات والخطب وتفجراً في نشاط الجماعات الضاغطة صاحبة المصلحة. ويضيف أن الحكومة لا تستطيع أن ترتفع إلى المستوى الذي يطالب به خصومها وأن محاولتها الطاغية لكبت المعارضة الثائرة ربما تفشل لأن تلك المعارضة على درجة كبيرة من القوة ومزودة بالمعلومات والفضائل أو لأنها تنفذ بدون حماس ودون اقتدار من جانب عملاء الحكومة الذين تكسبهم المعارضة وتبقى الحقيقة وهي أنهم يفشلون فعلاً)[١].

والشعب كما يقول (لوك) بطبيعته لا يثور إلا إذا طفح الكيل وبلغ الأمر أقصى حدوده، وذلك عندما يثقل عبء الاستبداد على الناس وعندئذٍ كما يقول (لوك) أيضا فإن الشعب لن يهمل الفرصة التي يستطيع بها أن يتخلص من مصائبه ويهز الطغيان.[٢].

وشهد العالم ثورات عدة، هبت لنصرة الشرعية وانتصرت على الطغيان ولعل أشهر هذه الثورات الثورة الإنجليزية سنة ١٦٤٢م، والأمريكية سنة ١٧٧٦م والفرنسية سنة ١٧٨٩م.

---

(١) كرين برنتون دراسة تحليلية للثورات. ترجمة عبد العزيز فهمي والدكتور محمد انيس ص ٦٤، ٦٥. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٢) البارودي. الفرد والدولة المرجع السابق ص ١٩٨، ١٩٩ .

فهذه الثورات كلها موجهة ضد طغيان القلة ونحو حكم الأكثرية[١].

وصفوة القول أن الثورة التي نحن بصددها باعتبارها صورة من صور المقاومة لطغيان السلطة على الشرعية[٢]. إنها تتصدى للنظام القائم انتصاراً للشرعية، إما:ـ

أ ـ لإحلال الشرعية الحقة التي تمثل إيديولوجية وعقيدة المجتمع على حساب الشرعية المدعاة من النظام القائم، والتي لم تعد مفاهيمها مقبولة في المجتمع.

ب ـ أو للحفاظ على الشرعية القائمة متى كانت تمثل إيديولوجية وعقيدة المجتمع، والتي لم يعد الأداء الفعلي للنظام متسقاً معها[٣].

وفي الحالتين تشب الثورة عندما تفقد السلطة القائمة قدرتها على التكيف مع المستجدات التي تطرأ على فكر المجتمع وتطلعاته، فإمكانية الثورة ذات علاقة عكسية مع القدرة التكيفية للسلطة القائمة[٤].

وأنتقل فيما يلي لبيان صورة أخرى من صور المقاومة وهو الإضراب السياسي باعتباره صورة من صور المقاومة السلبية.

---

(١) كرين برونتون ـ دراسة تحليلية للثورات المرجع السابق ص ٢٦٥.

(٢) وفي هذا السياق يذكر د. محمد كامل ليلة (سجل التاريخ في العصور المختلفة ثورات قامت للمحافظة على القانون بمعناه الصحيح وذلك لعجز الوسائل المقرة لحمايته وعدم جدواها واستخدام العنف ومقاومة القوانين الجائرة ومقاومه الظلم والاستبداد والثورة على جميع الأوضاع الفاسدة كلها ضرورية ضد الحكام المستبدين والطغاة وأنظمتهم الظالمة) نظرية التنفيذ المباشر ـ دار الحمامي للطباعة ص ٥٥٥.

(٣) توماس هـ. جرين. الحركات الثورية المقارنة. بحث عن النظرية والعدالة. ترجمة تركي الحمد. دار الطليعة ط. ١٩٨٦ ص ١٠٤ .

(٤) المصدر السابق.

ب ـ الإضراب السياسي

يحسن بي أولاً التعريف بالإضراب، ودور النقابات في تنظيمه وممارسته. أعقب ذلك ببيان دور الإضراب السياسي كصورة من صور مقاومة طغيان السلطة.

١ـ تعريف الإضراب ودور النقابات في ممارسته:

تعريف الإضراب في اللغة العربية: الإضراب بكسر الهمزة عند النحاة هو الإعراض عن الشيء بعد الإقبال عليه، والإضراب الإبطال لما قبله بمعنى الانتقال من غرض لآخر[١].

تعريف الإضراب في الفقه الوضعي: اتجه المشرع في غالبية الدول التي تعترف بالإضراب إلى عدم وضع تعريف محدد للإضراب[٢]، وهو اتجاه حميد فيما أرى تمليه حداثة حق الإضراب باعتباره من الحقوق الحديثة نسبيا بدأت تتضح معالمه بقيام النهضة الصناعية[٣] فقد كان من نتائج النهضة الصناعية ازدياد عدد أفراد الطبقة العاملة في الدول الصناعية، ونظراً لما تعرضت له هذه الطبقة من ظلم وغبن ومعاناة

---

(١) د. فاطمة محجوب الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، الناشر دار الغد العربي القاهرة العدد ٤٤ ص ٢٥٦.

(٢) يذكر أن الأصل التاريخي لكلمة الإضراب LA Gréve يرجع إلى مكان في العاصمة الفرنسية باريس يطلق عليه PLACE DE GREVE وكان العمال العاطلين عن العمل يتجمعون في هذا المكان للبحث عن العمل ومن اسم هذا المكان أخذ الإضراب نفس التسمية ووجدت عبارة Fait DE GREVE وكان يقصد بها السيطرة على مكان ما انتظارا للحصول على فرصة عمل، ومن هذه التسمية التاريخية اشتق مصطلح الإضراب وتداوله الناس.

د. عبد الباسط محمد عبد المحسن ـ الإضراب في قانون العمل ـ دراسة مقارنة ـ رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة سنة ١٩٩٢ ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣) د. عبد الباسط محمد عبد المحسن الإضراب في قانون العمل دراسة مقارنة المرجع السابق ص ١٩.

من قبل أرباب الأعمال، الأمر الذي دفعها إلى التكتل والتجمع للبحث عن الوسائل الكفيلة بدفع الظلم عنها ولتحقيق مصالحها وحقوقها في الأجر المجزي والراحة وتحسين ظروف العمل. فكان الإضراب هو إحدى الوسائل التي اهتدت إليها الطبقة العاملة لتحقيق مطالبها، ودفع الظلم عنها، ولم يعترف بمشروعية هذا الحق إلا عبر كفاح طويل، أسفر أخيراً عن اعتراف كثير من الدول بمشروعيته، ليس فقط لعمال القطاع الخاص، بل ذهبت بعض تلك الدول إلى الاعتراف به للعاملين في مرافق الدولة، فضلاً عن العاملين في القطاع الخاص.

ولعل اعتبار آخر غير حداثة حق الإضراب هو الذي حدا بالمشرع الوضعي إلى العزوف عن وضع تعريف محدد للإضراب، وهو أن حق الإضراب لا يزال في تطور مستمر، ومن الحكمة والحال هذه أن يتاح له هذا التطور دون أن يكبل بتعريف تشريعي قد لا يتسع لذلك التطور، وإلا فإن على المشرع إذا ما رغب الاستجابة لهذا التطور أن يعدل في تعريفه للإضراب كلما اقتضى التطور ذلك، وفي هذا ما فيه من التضحية بما ينبغي أن يكون عليه التشريع وخاصة الدستوري منه بل وحتى العادي من الثبات والاستقرار.

من أجل ما تقدم (حداثة حق الإضراب ـ تطوره) قلت إنه مما يحمد للمشرع في غالبية الدول التي اعترفت بحق الإضراب عدم تعريف هذا الحق في صلب التشريع[1].

---

(١) من الدول التي لم يحدد المشرع تعريفا للإضراب فرنسا فقد اعترف المشرع الدستوري بحق الإضراب بمقدمة دستور ١٩٤٦ دون أن يحدد تعريفا له كذلك القوانين التي صدرت لتنظيم حق الإضراب لم تحدد تعريفا له بما في ذلك قانون ٣١ يوليو ١٩٦٣. =

وعليه والحال هذه فإن الفقه والقضاء هما المؤهلان لتقديم تعريف للإضراب يتفق وما لحقه ويلحقه من تطور.

تعددت التعريفات الفقهية لحق الإضراب بتعدد وجهات نظر أصحابها من حيث العناصر المعتبرة والمكونة لحق الإضراب عندهم والتي بوجودها يتحقق حق الإضراب مع استبعاد التعريف لما لا يلزم من العناصر باعتبارها زيادة لا طائل من ورائها، وأكتفي بإيراد تعريف قال به بعض الفقهاء أراه أوفى في استكمال العناصر الضرورية المكونة للإضراب لشموله للمعنى الذي نهدف إليه في هذا البحث، وهو الإضراب السياسي وهذا التعريف هو أن الإضراب (عبارة عن امتناع موظفي وعمال المرافق العامة عن تأدية أعمالهم مع تمسكهم في الوقت ذاته بأهداب الوظيفة العامة، فهو بمثابة اتفاق بين عدة أشخاص على التوقف عن العمل المنوط بهم القيام به لسبب من الأسباب كتحقيق مصلحة خاصة للمضربين أو رفع ضرر يرونه واقعاً عليهم، أو للاحتجاج على أمر من الأمور)[1] ويمتاز هذه التعريف بمرونته فهو يتسع لكل إضراب سواء لتحقيق مصالح مهنية أو مصلحة عامة، وسواء كان مهنياً أو سياسياً فضلاً عن اشتماله للعناصر اللازمة لتكوّن الإضراب، وهي التوقف

= ومن الدول التي عرفت حق الإضراب في صلب التشريع العراق فقد عرف قانون العمل في مادته الخمسين حق التوقف عن العمل بأنه: ـ

اتفاق مجموع العمال أو المستخدمين أو أكثرهم في مشروع معين، على التوقف عن العمل بشأن أمور تتعلق بشروط العمل والاستخدام وأحوالها، المرجع د. عبد الباسط محمد محمد عبد المحسن المرجع السابق ص ٢٠.

(١) د. محمد عبد الحميد أبو زيد ـ دوام سير المرافق العامة ـ رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٧٥ ص ١٥ ذكره د. عبد الباسط محمد محمد عبد المحسن. المرجع السابق ص ٢٥ .

عن العمل، وكون هذا التوقف من جماعة وليس توقفاً فردياً وتوفر القصد والاتفاق فما هو بعرضي ولا عن مصادفة بل عن عمد وقصد.

إلا أن ما يؤخذ على هذا التعريف اقتصاره على فئة العاملين من موظفين وعمال في المرافق العامة، ولا يتسع لشمول فئات العاملين بالقطاع الخاص وينبغي فيما أرى أن يتسع لشمول كافة الفئات سواء العاملة في المرافق العامة أوفي القطاع الخاص، إذ أن هذا الشمول هو الذي يستجيب للواقع حيث يأتي الإضراب الذي تشهده كثير من دول العالم من العاملين عموماً سواء من القطاع الخاص أو العام وكثيراً ما يلحظ ممارسة الإضراب من هؤلاء مجتمعين وأحياناً من فئة دون أخرى.

كما أن ترك الباب مفتوحاً ليشمل كافة العاملين دون قصره على العاملين في قطاع دون آخر هو الذي يتفق وموقف كثير من الدول التي اعترفت بشرعية الإضراب للعاملين في القطاعين العام والخاص معاً.

وللقضاء المصري تعريف للإضراب لا يختلف في عناصره وشموله عن التعريف الفقهي السابق، وما أبديته بشأنه من تعليق وملاحظات، ذلكم هو تعريف محكمة أمن الدولة العليا (طوارئ) الوارد بحكمها الصادر في ١٦ أبريل ١٩٨٧م والخاص بإضراب عمال السكك الحديدية حيث عرفت الإضراب بأنه:ـ

(الامتناع الجماعي المتفق عليه بين مجموعة من العاملين عن العمل لفترة مؤقتة لممارسة الضغط للاستجابة لمطالبهم)[1].

ومتى اعترف المشرع بالإضراب فانه يعتبر حقاً، وقد اختلف الفقهاء في نسبة

(١) حكم محكمة أمن الدول العليا (طوارئ) مجلة المحاماة العدد الثامن يونيو ١٩٨٧ ص ١٤ .

هذا الحق، فقال البعض أنه ينتمي إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية بالنظر إلى أن حق الإضراب يتمثل في كونه رد فعل عن حالة واقعية تعبر عن مصالح ومطالب العاملين في مواجهة أرباب الأعمال، وإذ أن المجال الطبيعي لهذه المصالح والمطالب هو المجال الاجتماعي والاقتصادي، فلهذا فهو ينتمي إليها أي من قبيل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية[١].

وقال البعض الآخر من الفقهاء بأن الإضراب يعتبر من قبيل الحريات العامة، لأنه وسيلة من وسائل التعبير عن الرأي، وهذا الأخير لا خلاف على كونه من الحريات العامة.

والرأي الراجح فيما أرى، هو ذلك الرأي الذي قال به بعض الفقهاء من كون حق الإضراب ذا طبيعة مزدوجة فهو من ناحية يعتبر إحدى صور التعبير عن الرأي، ولهذا فهو يعد من قبيل الحريات العامة، ومن ناحية أخرى فان حق الإضراب يعد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية منظوراً للغرض الذي يهدف إليه، وأيضا من كونه وسيلة لتحقيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية[٢].

٢ـ الإضراب ودور النقابات في تنظيمه :ـ

الإضراب حق فردي[٣] يمارس من خلال جماعة إلا أن ذلك لا يعني أن ممارسة الإضراب يجب أن تكون من خلال النقابات التي ينتمي إليها المضربون، فالقاعدة أن كلا الحقين قائمان بذاتهما (الحق في الإضراب والحق في تكوين النقابات

---

(١) د. ناصف إمام سعد هلال المرجع السابق ص ٦٤.

(٢) د. ناصف إمام سعد هلال المرجع السابق ص ٦٥ .

(٣) د. عبد الباسط محمد عبد المحسن الإضراب في قانون العمل ـ المرجع السابق ص ٩١ .

والانضمام إليها)، بحيث يتصور وجود أحدهما دون الآخر سواء من حيث الواقع أو من حيث التقرير بشرعيتهما من قبل المشرع الوضعي، والموقف بين الدول لم يجر على نسق واحد من حيث تحديد العلاقة بين الإضراب والنقابات، فمثلا تلعب النقابات دوراً بارزاً في ممارسة الإضراب وتنظيمه في فرنسا، إذ يشترط قانون ٣١ يوليو لعام ١٩٦٣ أن يكون تنظيم ممارسة حق الإضراب قاصراً على النقابات من خلال قيادتها العاملة دون غيرها، وأوجب على هذه القيادات إخطار الحكومة بالإضراب قبل وقوعه بخمسة أيام وبأسبابه والمبررات التي تدعو إليه[١].

والمشرع الفرنسي يرمي من خلال هذا القانون إلى تجنب الإضرابات غير المشروعة، كالإضراب الفوضوي، والإضراب المباغت، والإضراب بالتناوب، فالدور الذي تلعبه النقابات عندئذ دور وقائي - أي الوقاية من وقوع الإضراب بسبب ما يتيحه لطرفي النزاع النقابات والحكومة من فرصة التفاوض خلال وقت مناسب، ربما يؤدي إلى تحقيق المطالب دون حاجة إلى تنفيذ الإضراب.

وهناك دول أخرى بالرغم من تقريرها لشرعية تكوين النقابات والانضمام إليها إلا أنها تحظر ممارسة الإضراب. فمثلا الولايات المتحدة الأمريكية تبيح الحق في تكوين النقابات، والانضمام إليها سواء للعاملين في القطاع الخاص أو في المرافق العامة، إلا أنها تحظر على موظفي الدولة ممارسة الإضراب في مواجهة الحكومة فقد صدر في ٢١ يونيو ١٩٤٦م قانون جاء فيه اعتبار الموظف المضرب أو الموظف الذي ينضم إلى تنظيم يدعو إلى استعمال الحق في الإضراب ضد الحكومة (خائناً)[٢].

---

(١) د. محمد أنس قاسم جعفر - الموظف العام وممارسة العمل النقابي - دار النهضة العربية طبعة ١٩٨٦ ص ٨٧.

(٢) د. عبد المنعم محفوظ الموظفون والحكومة - بين الخضوع والمواجهة ط ١ ١٩٨٦ - دار النهضة العربية ص ١٨٨ .

والإضراب المشروع والمباح في الولايات المتحدة الأمريكية هو إضراب العاملين في نطاق المشروعات الخاصة فقط، وكذلك الشأن في سويسرا وبلجيكا فبالرغم من اعترافهما بالحق النقابي إلا أنهما يحظران إضراب العاملين في الحكومة[١].

ويذهب الفقه المعارض لشرعية تكوين النقابات والانضمام إليها إلى تبرير ذلك بالخشية من ممارسة هذه النقابات للإضراب الذي يعتبر في نظر هذا الفقه غير مشروع أيضًا، إلا أن الحقيقة كما سبق بيانها أن لا تلازم بين الحق النقابي وحق الإضراب، دل على ذلك الوضع التشريعي لمشروعية كلٍّ منهما استقلالاً عن الآخر في بعض الدول، بل إن دولاً أخرى مثل فرنسا وجدت أن تقرير الحق النقابي فيه وقاية من حدوث الإضراب أي على عكس ما توهم هذا الفقه[٢].

والخلاصة أن النقابات وقياداتها على وجه الخصوص تؤدي دوراً بالغ التأثير سواء في قطاع عمال المشروعات الخاصة أو العمال والموظفين الحكوميين فبفضل الأعداد الهائلة التي تنضوي تحت لوائها، جعلها من أقوى جماعات الضغط في بعض البلدان الصناعية، وتقوم بدور لا ينكر في رعاية المصالح المهنية لمتسبيها، وكذا في توجيه سياسة الدولة لتحقيق المصلحة العامة في المجالات كافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتقوم لهذا الغرض في إبرام اتفاقيات مع الحكومة[٣]، إلا أن ذلك لا يعني أن الإضراب دائماً يمر من خلالها، فقد يحدث ذلك، وقد حدث فعلا أن يقرر المضربون إعلان الإضراب وممارسته دون علم قياداتهم النقابية، ومن

---

(١) د. عبد المنعم محفوظ ـ المرجع السابق ص ٥٨١، ود. محمد أنس قاسم المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) د. محمد انس قاسم جعفر ـ المرجع السابق ص٢١.

(٣) د. محمد أنس قاسم جعفر ـ المرجع السابق ص٢٦.

الثابت أن الإضراب أسبق في الوجود من النقابات، فقد عرف الإضراب منذ القدم حيث شهدت الحضارة الفرعونية والبابلية والرومانية عدداً من حركات الإضراب التي قام بها العاملون دفاعاً عن مطالبهم، وتراوحت ظاهرة الإضراب فيما بعد، بين الظهور والانحسار إلى أن جاء العصر الحديث فترسخت أركانه واعترف به في بعض الدول كحق من حقوق الإنسان[1] أما ظاهرة النقابات فهي حديثة، نسبياً جاءت في إبان الثورة الصناعية، وتبلورت أكثر فأكثر في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

مما سبق يتضح أن دور النقابات في تنظيم الإضراب ـ يختلف باختلاف تشريعات الدول فهو الزم ما يكون قوة في تلك الدول التي لا تعترف بشرعية الإضراب، إلا أن يكون معلناً ومنظماً من قبل قيادات النقابات وينعدم ذلك الدور في الدول التي تحرم على النقابات خاصة نقابات العاملين في أجهزة الدولة ممارسة الإضراب.

بقي أن نذكر أن للإضراب صوراً متعددة وهي في جملتها تنضوي تحت صورتين رئيسيتين هما: ـ

الإضراب المهني والإضراب السياسي: ـ

الإضراب المهني: ـ وهو التوقف عن العمل بقصد تحقيق مطالب مهنية[2] وله صور عدة مثل الإضراب التقليدي والإضراب الدائر والإضراب البطيء، والإضراب الجزئي وإضراب التضامن...... الخ.

---

(١) د. عبد الباسط محمد محمد عبد المحسن ـ المرجع السابق ص ٩٩ .

(٢) د. عبد الباسط محمد محمد عبد المحسن ـ المرجع السابق ص ١٢٥ .

ونظراً لخصوصية البحث، سأقتصر فيما يلي على الحديث عن الإضراب السياسي كصورة من صور مقاومة طغيان السلطة.

٣ـ الإضراب السياسي كصورة من صور مقاومة طغيان السلطة :ـ

١ ـ تعريف الإضراب السياسي **definian de greve politique** وخصائصه: يقصد بالإضراب السياسي التوقف عن العمل بقصد ممارسة الضغط على السلطة العامة بغية حملها على اتخاذ موقف سياسي معين أو منعها من اتخاذ موقف معين أو للاحتجاج على عمل معين قامت به سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي، وقد يهدف الإضراب إلى إبداء التأييد للحكومة إزاء مسألة بعينها أو لفت الأنظار لموضوع سياسي معين أو إثبات الشعور نحو مشكلة ما [١].

خصائص الإضراب السياسي :ـ

بما أن الإضراب السياسي موجهاً للسلطة بهدف الضغط عليها لتحقيق مطالب سياسية بالدرجة الأولى فإن هذا الهدف هو أهم ما يميزه عن الإضراب المهني ويجعله ذا خصائص ينفرد بها وهي: ـ

أ ـ إذا كان الإضراب المهني موجه لصاحب العمل لتحقيق مطالب مهنية للمضربين، فإن الإضراب السياسي موجه للسلطة العامة، لحملها على تحقيق مطلب أو مطالب سياسة سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي.

ونظرا لكون هذه المطالب لا تخص فئة المضربين وحدهم، بل تثير اهتمام المواطنين عموماً، فإن تأثير الإضراب السياسي في الرأي العام بالغ الخطورة، خاصة

---

(١) د. محمد هشام أبو الفتوح ـ الإضراب عن العمل بين التجريم والإباحة ـ ط ١٩٨٩ المرجع السابق ص ٣٩.
وأيضاً **ROBERT (J) : Libertés publiques . op. cit., pp. 129 – 130.**

إذا أعلن عنه مقدماً من خلال وسائل الإعلان، فقد يؤدي ذلك إلى تعاطف فئات الشعب عامة مع المضربين، فيتحول ذلك الإضراب الذي بدأ محدوداً، إلى عصيان عام يشل حركة البلاد ويضع السلطة في موقف لا تحسد عليه.

ب ـ كثيرا ما يقتصر الإضراب السياسي على مجرد الاعتراض على بعض السياسات الحكومية دون أن يقدم المضربون برنامجاً محدداً بديلاً عن تلك السياسات التي تسببت في الإضراب، والحال خلاف ذلك في الإضراب المهني فهو يقترن دائماً بمطالب إيجابية محددة كالمطالبة بزيادة الأجور أو تحسين ظروف العمل، الأمر الذي يسهل على صاحب العمل تفهم تلك المطالب المحددة.[1]

جـ ـ المضربون في الإضراب السياسي يمارسون إضرابهم بصفتهم مواطنين وليس بصفتهم عمالاً، بينما المضربون في الإضراب المهني يمارسون هذا الإضراب بصفتهم عمالاً فحسب. إن صفة المواطنة أبرز ما تكون في الإضراب السياسي بينما تكون صفة العامل هي الأبرز في الإضراب المهني.

والإضراب السياسي بوصفه اعتراضاً على سياسات الحكومة السياسية أو الاقتصادية في المجال الداخلي أو الخارجي يعتبر مؤشراً إلى وجود فجوة بين الشعب وممثليه، فيأتي الإضراب السياسي بمثابة تصحيح للأوضاع السياسية وسدا لتلك الفجوة.

ومن ثم فإن الدول النامية مرشحة أكثر من البلدان المتقدمة لظاهرة الإضراب السياسي بالنظر إلى اتساع الفجوة بين النظرية الديمقراطية وتطبيقاتها في تلك

---

(١) عبد الباسط محمد عبد المحسن. المرجع السابق ص ١٥٢.

الدول، وتلجأ النقابات في البلاد النامية إلى تشجع العمال على الإضرابات السياسية لأنه في الغالب في هذه الدول الأسباب الاقتصادية هي التي تتخذ الحكومة على أساسها القرارات السياسية[١].

صور الإضراب السياسي :ـ

يتنوع الإضراب السياسي بتنوع أهدافه ـ فهناك الإضراب السياسي البحت والإضراب السياسي المختلط وهذا بدوره يتفرع بحسب هدفه، فقد يكون إضراباً سياسياً واقتصادياً، وقد يكون إضراباً سياسياً مهنياً، وفيما يلي ذكر لكل من هذه الإضرابات:ـ

١ـ الإضراب السياسي الخالص :ـ

إذا كان الهدف من الإضراب تحقيق مطالب سياسية بحتة أطلق عليه إضراب سياسي . ومن أمثلة الإضرابات السياسية الخالصة، الإضراب الذي شهدته فرنسا ضد الفاشية في ١٢ فبراير ١٩٣٤م. والإضراب العام الذي شهدته مصر في عهد وزارة إسماعيل صدقي في سنة ١٩٤٦م بمناسبة مفاوضات الجلاء. وإضراب العمال في معظم الدول إثر اغتيال الزعيم الاشتراكي الإيطالي مانيوتي في عهد الفاشست موسوليني سنة ١٩٢٢م[٢].

٢ـ الإضراب المختلط المهني والسياسي :ـ

عندما تختلط مطالب المضربين، فتكون مهنية وسياسية نكون بإزاء إضراب مهني سياسي مختلط. ومن قبيل هذا النوع من الإضراب ما شهدته فرنسا سنة

---

(١) عبد الباسط محمد عبد المحسن. المرجع السابق ص ١٥٣.

(٢) د. محمد هشام أبو الفتوح ـ الإضراب عن العمل بين التحريم والإباحة مرجع سابق ص ٣٩.

١٩٦٣م من إضراب دعت إليه النقابات تطالب بضرورة تنظيم الإضراب في المرافق العامة(١).

٣ـ الإضراب السياسي والاقتصادي:ـ

ويكون عندما تختلط مطالب المضربين بين مطالب سياسية وأخرى اقتصادية في آن واحد، ومن قبيل هذا الإضراب ما شهدته فرنسا سنة ١٩٦٤م من إضراب موجه ضد خطة تثبيت الأسعار المقدمة من جورج بومبيدو ودستان(٢).

في بحثه عن أساس لحق الإضراب في مجال العمل اتفق الفقه الوضعي على أن هذا الحق لا ينشأ من علاقات يكون أطرافها متساوين، وإنما ينشأ الحق في الإضراب ويجد مبرره عندما يكون أحد طرفي هذه العلاقات له الكفة الراجحة على الطرف أو الأطراف الآخرين(٣) فهنا يبرز دور الحق في الإضراب ليزيل هذا الخلل في العلاقة وليحدث التوازن المنشود لأطرافه.

وإذا كان ذلك كذلك في افتراض اختلال التوازن في العلاقة بين العاملين وأرباب الأعمال في مجال المشروع الخاص فان ذات الشيء يصدق أيضا في علاقة المحكومين بالحاكمين، فإن اختلال التوازن هنا أكثر وضوحاً بالنظر إلى ما يتمتع به الحكام في عصرنا الراهن من أسباب القوة المادية والمعنوية وما يكتنف حال المحكومين من تجردهم من كثير من وسائل الدفاع عن حقوقهم وحرياتهم على

---

(١) د. عبد الباسط محمد عبد المحسن ـ الإضراب في قانون العمل ـ المرجع السابق ص ١٥٧.

(٢) د. عبد الباسط محمد عبد المحسن ـ الإضراب في قانون العمل ـ المرجع السابق ص ١٥٦.

(٣) د. ناصف إمام هلال ـ إضراب العاملين بين الإجازة والتحريم ـ رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس سنة ١٩٨٤ ص ١٦٨.

نحو يجعلهم أشبه بالرهائن لدى حاكميهم ويصدق هذا بوجه خاص على الدول النامية: من هنا يكتسي الإضراب السياسي أهمية خاصة كصورة من صور مقاومة طغيان السلطة العامة [١]، وثمة اعتبارات تضفي هذه الأهمية للإضراب السياسي خاصة في الدول النامية تتمثل فيما يأتي: ـ

أ ـ تنامي أعداد طبقة العمال بتنامي المشروعات الضخمة التي يشهدها الواقع الاقتصادي في كثير من الدول، وأيضا تزايد أعداد الموظفين العاملين في القطاع الحكومي وتشكل الطائفتان المذكورتان (العمال ـ الموظفون) شريحة كبيرة من المجتمع يمكنها لو أرادت أن تلعب دوراً مؤثراً من خلال ممارساتها لسلاح الإضراب السياسي لإحداث التغير المرغوب.

ب ـ تتسم أنظمة الحكم في الدول النامية، بالتسلط وعدم مصداقية تمثيلها لشعوبها ومن وهن وربما في بعضها من انعدام وسائل التعبير المتاحة للمحكومين مما يضطر والحال هذه أولئك المحكومين إلى اغتنام كل فرصة سانحة تتيح لهم التعبير عن آرائهم المكبوتة، وسيجدون في الإضراب السياسي ضالتهم المنشودة وعندئذٍ من المتوقع أن تتسع المشاركة في الإضراب لفئات المجتمع الأخرى فضلاً عن فئة العمال والموظفين.

إن الاعتبار السابق قام عليه الدليل وصدقه الواقع فالمشاهد أن كثيراً من الإضرابات السياسية تتبناها في بادئ الأمر فئة محدودة، ثم ما تلبث أن تنضم فئات أخرى إليها فيصير الإضراب عاماً وعندما يغدو كذلك لن يلتفت المضربون عندئذٍ إلى الاعتراف القانوني لإضرابهم من عدمه فهم بإضرابهم العام قادرون على انتزاع

(١) REVERO (J) : Les Libertés publiques . op. cit., pp. 288 – 289.

الاعتراف القانوني بشرعية ما قاموا به وخير مثال على ذلك الإضرابات التي قادتها نقابة التضامن في بولندا منذ سنة ١٩٨٠م إذ استطاعت إجبار الدولة على إصدار القانون الذي يعترف بشرعية الإضراب، وقد صدر هذا القانون بالفعل في ٨ أكتوبر ١٩٨٣م[١].

ج ـ لما كان الإضراب في جوهره يعتبر مظهراً من مظاهر القوة فإن الاستجابة لمطالب المضربين تتوقف بالدرجة الأولى على مدى الضغط أو الإكراه الذي يمارسونه في مواجهة السلطة، فإن ذلك يعني أيضاً مقدار التضحيات التي يمكن أن يسخو بها المضربون في سبيل نيل مطالبهم ويعني أيضاً في ذات الوقت مدى مرونة النظام الحاكم وحنكته لذا قيل بأن سلاح الإضراب لا يستفيد منه من الناحية العملية إلا الأقوياء.[٢]

هذا وسأعرض لاحقا لنماذج من الإضرابات السياسية من واقع التاريخ الدستوري لبعض الدول.

ثانياً :.رأينا في مفهوم مقاومة الطغيان:

لما كان التزام الشرعية من قبل سلطة الحكم هو المصل الواقي من الطغيان.. لنا أن نتساءل ما إذ كان سير سلطة الحكم على حذافير القواعد القانونية التي هي من خلقها وصنعها يعد كافيا لدرء الطغيان وتحقق الأمان لحقوق وحريات المحكومين؟ أليس من الممكن في الواقع والحال أن يصاغ الباطل حقاً والظلم عدلاً في قوالب قانونية مستوفية كافة الأشكال الدستورية والقانونية؟

---

(١) د. عبد الباسط محمد عبد المحسن ـ المرجع السابق هامش ص ١١١.

(٢) د. محمد هشام أبو الفتوح ـ الإضراب عن العمل بين التحريم والإباحة المرجع السابق ص ١٦.

وهل بمجرد عمل من هذا القبيل تقوم به السلطة قادر على قلب المفاهيم إلى أضدادها ومن ثم حري بإسباغ الشرعية عليه؟

إجابة على الأسئلة آنفة الذكر، قال الفقه الوضعي بالمدلول الموضوعي للشرعية[1] ومفاده أنه لا يكفي للقول بشرعية عمل السلطة مجرد استيفاء الشكل القانوني، بمعنى صدوره ممن يملك قانوناً إصداره وفقا للقواعد الدستورية والقانونية السائدة وطبقا للإجراءات المقررة. بل يلزم فوق ذلك أن يتفق عمل السلطة والقيم والمبادئ والمثل التي يؤمن بها المجتمع.

وحتى لا استبق القول بتفاصيل وأبعاد الشرعية الحقة والتي سيأتي لاحقاً في هذه الدراسة أكتفي بالقول إن الشرعية الوضعية ليست مجرد قوالب وصيغ وأشكال بل هي مع ذلك مضمون ومحتوى متفق مع أيديولوجية المجتمع السائدة، وما تختزنه هذه الإيديولوجية من قيم ومثل وأهداف يسعى لتحقيقها... فالشرعية الحقة على ما أرى هي التزام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والعمل وفق الصيغ التي ارتضاها لتصريف دفة الحكم فيه وفي تقلد السلطة.

فإذا جاءت أعمال السلطة العامة.. أياً كانت طبيعة هذه الأعمال ـ دستور ـ قانون ـ سياسات ـ خطط ـ برامج تقلد السلطة.. الخ ـ خلافاً للشرعية بمفهومها المتقدم فإنه أي السلطة تكون قد أحدثت خرقا في ثوب الشرعية، يتعين رتقه، فإن تكفلت الضمانات المتاحة لوضع حد لهذا الخرق فبها ونعمت وإن أخفقت تلك الضمانات واتسع الخرق على الراقع فهذا هو الطغيان قد أطل برأسه.

---

(١) د. محمد نصر مهنا ـ علوم السياسة ـ دراسة في الأصول والنظريات ص ١٧٤ دار الفكر العربي.

وإذا سلم لنا القول المتقدم، فإن النتيجة المترتبة على ذلك أن مفهوم الطغيان تتسع دائرته ليشمل ليس فقط الخروج على القواعد القانونية المقررة رسميا، ولكنه يشمل أيضاً مناهضة السلطة الحاكمة لتغيير هذه القواعد الرسمية من قبل أصحاب الحق في تغييرها، وهم المحكومون حالة كونها لا تمثل المبادئ والقيم والمثل التي آمنوا بها، ويبغون لها الصعود لتحتل الصدارة في سدة الحكم رعاية وتطبيقاً ولتحل محل القواعد الرسمية المعمول بها وعليه يمكننا القول أن طغيان السلطة العامة يبدو من خلال حالتين هما:

إحداهما: الخروج الجسيم على القواعد القانونية السائدة.

والأخرى: مناهضة السلطة الحاكمة لإرادة التغيير لمن لهم الحق في التغيير وهاأنذا أعرض لكلتا الحالتين بشيء من التفصيل.

أ ـ طغيان السلطة بفعل خروجها الجسيم على القواعد القانونية السائدة: ـ

تقلد السلطة العامة أو ممارستها على خلاف القواعد القانونية السائدة شكلاً وموضوعاً يمثل طغياناً، لأنه عدوان على حق الجماعة في أن تحكم وتمارس فيها السلطة على النحو الذي ارتضته. وعبرت عنه بتلك القواعد القانونية السائدة. والتي خرجت عليها السلطة خروجاً جسيماً.

ففي هذه الحالة من حالتي الطغيان يفترض إيمان الجماعة بالقواعد القانونية الرسمية، وحرصها على التزام السلطة والعمل بمقتضاها على نحو تجزع الجماعة من المساس بها وهي ـ أي القواعد القانونية أو المقررات الرسمية السائدة لن تبلغ هذا المستوى من الإيمان بها. والجزع من المساس بها إلا إذا كانت تمثل بحق مبادئ ومثل

وقيم الجماعة، فهي تحتل مكانة سامية في ضميرها. وعندئذٍ تتصدى الجماعة لعبث السلطة بتلك القواعد من خلال الضمانات المرسومة قانوناً، فإن لم تجد في دفع عدوان السلطة، فستلجأ إلى المقاومة.

وهذه الحالة من حالتي الطغيان هي التي يعتنقها الفكر المعاصر المؤيد لمقاومة الطغيان، بحسبانها ضمانة واقعية ومجدية لنفاذ القواعد الدستورية عندما تفقد الضمانات القانونية مفعولها، ولا تجدي في دفع تجاوزات السلطة للمقررات الرسمية.

وهذا الفقه يفترض بالطبع إيمان الجماعة (الشعب) بنظامه القانوني السائد بحيث لو انتفى هذا الإيمان لما كان هناك من معنى لمقاومة الشعب اعتداء السلطة على تلك المقررات.

ب- طغيان السلطة بفعل مناهضتها لإرادة التغيير:-

في هذه الحالة لا يتمثل طغيان السلطة بخروجها على المقررات الرسمية بل بسبب تمسكها بهذه المقررات، والمنافحة عنها بدفع التيار الشعبي الجارف، المطالب بإحلال فكرة جديدة للقانون والنظام آمن بها ويبغي الانقضاض على الفكرة السائدة لتحل محلها تلك الفكرة الجديدة الصاعدة للحكم[١] .

وتحدث هذه الحالة في الأنظمة التي لا تكفل قنواتها الرسمية استيعاب المستجدات التي قد تطرأ على الجماعة في فكرها وتطلعاتها وأهدافها... ذلك، أنه إذا علم أن التطور في الأفكار والتطلعات والأهداف لا يقف عند حد كان من الواجب

---

(١) ROBERT (J) : Libertés publiques . op. cit., pp. 131 – 132.

أن يفسح الطريق أمام هذا التطور ليجد له مكاناً في الواقع فاستمرار النظام مرهون بقدرته على استيعاب تلك المستجدات[١]. ويزكي هذا الواجب ويؤكد صحته المبدأ الديمقراطي ذاته، وهو المبدأ الذي لا ينازع أحد في فقه الأنظمة الوضعية أنه واجب التطبيق، فهذا المبدأ يقضي بأن تحكم الجماعة نفسها بنفسها، والتطبيق المعاصر لهذا المقتضى أن صناديق الانتخابات هي التي تأتي بالحكام إلى سدة الحكم وأنهم بعد صيرورتهم حكاماً، فإنهم مكلفون بأن يحكموا وفق إرادات المحكومين، ولصالحهم فإن أخفق الحكام في ممارسة السلطة بحسب ما اختيروا من أجله، استبدلوا بغيرهم وفق منطق الحكم الديمقراطي، فإن السلطة يفترض أنها تتسع من خلال الآلية المتقدمة لاستيعاب التطورات المستجدة في الجماعة، وتستجيب لها بمقدار ما تمثله من ثقل اجتماعي. ففي مثل هذا لا إشكال في درء طغيان السلطة إذا امتثلت هذه السلطة للآلية الديمقراطية في الانتقال السلمي للسلطة، وممارستها ممارسة تعبر فيه عن حقيقة تمثيلها للجماعة.

أما إذا تخلف النظام الحاكم عن إعمال المبدأ الديمقراطي في إسناد السلطة، وفي ممارستها، فإنه عندئذ لن يتسع لاستيعاب المستجدات التي استحوذت على فكر وضمير الجماعة .

وبدلا من أن يحتكم هو وأولئك الصاعدون الممثلون للتيار الجديد إلى صناديق الانتخابات، كما يقضي المبدأ الديمقراطي، يلجأ هذا النظام إلى مناهضة هذا التيار الجديد، محاولا وأده، ولأن الفكر لا يمكن وأده إلاّ بموت صاحبه، بل حتى مع

(١) جورج بوردو الدولة ترجمة: الدكتور سليم حداد ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٧ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ص ١٠٩ .

موت صاحبه، إذ ستبقى أفكاره حية مع أتباعه، فإن هذا النظام شأنه شأن كل كائن حي يدافع عن نفسه، فيصعد موقفه إزاء منافسه الوليد، ولن يتردد في استعمال مقدرات السلطة التي هي تحت تصرفه، ويكون منه الحجر على الأفكار والآراء ومصادرتها ويكون منه الاعتقال والسجن ويكون الاغتيال والتصفيات الجسدية، وتكون المحاكمات الوهمية، وأحكام الإعدامات فضلاً عما دون ذلك من الترويع والتهديد، وحرمان من يعتبرهم خصومه من كل ما يمكنه حرمانهم من حرية الانتقال والسفر وتولي الوظائف العامة والترقيات... الخ، أفلا تمثل تصرفات السلطة في مثل هذا النظام طغياناً. وهل يكفي لدرء وصف الطغيان عنها مجرد تمسحها ونعيقها بالحكم الديمقراطي الشكلي؟

ومن جانبهم يستميت أصحاب الحق في التغيير وفق الأفكار المستجدة على مطالبهم من أن تأخذ حظها من اهتمام السلطة ووضعها موضع التنفيذ وإذا لم تعكس السلطة هذه المستجدات فستقتلع عاجلاً أم آجلاً على حد تعبير (جورج بوردو)[1].

وهم في إصرارهم هذا ليس أمامهم إلا أن تستجيب لهم السلطة طوعاً بوضع تنظيمهم المنشود ضمن البناء القانوني، والرسمي للدولة أو كرها من خلال المقاومة التي قد تصل إلى الثورة على النظام، ويعبر (جورج بيرودو) عن ذلك بقوله ثمة طريقتان أمام قوى الحركة لإدخال مطالبها التي تعبر عنها في التنظيم القانوني.

الطريقة الأولى تقضي بدفع الحكام إلى تكريس قيمتها عبر تأهيل التنظيم بشكل

---

(١) جورج بوردو الدولة ترجمة: الدكتور سليم حداد ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٧ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ص ١١٠ .

يمكن أن يكون مرضياً لها، إلا أن هذه الطريقة تتضمن حدوداً فليست مستعملة إلا بالقدر الذي يقدر فيه الحكام أن المطالب المصوغة متفقة مع السياسة التي يريدون اتباعها، وبالتالي كلما كانت مطالب الحركة مجددة كانت حظوظها أقل في أن تؤخذ بعين الاعتبار، وعندها يقتضيها اللجوء إلى الطريقة الثانية التي كلما تعود لا تقضي باستخدام الحكام إنما بتغيرهم[1].

فالشعب متى افتقد مثله الأعلى في العدل، ولم تعد تسعفه أحكام القانون الرسمية المطبقة، فإنه يبدأ بالثورة بهدف تغيير هذا النظام القانوني الذي لا يعبر عن مصالحه[2]

وكما قال الفقيه الإنجليزي (دايسي) من أجل الشرعية وحدها ينبغي خرق القانون[3].

ثالثاً: ـ تميز مقاومة الطغيان عن بعض المفاهيم المقاربة لها

هناك سمات مشتركة بين مقاومة الطغيان والانقلاب وعصيان أوامر السلطة العامة (مقاومة الأفراد لأوامر السلطة العامة المشوبة بالبطلان) قد يختلط على البعض أنها جميعاً أمر واحد، بينما الحقيقة أنها أمور مختلفة اختلافاً جوهرياً، برغم ما بينها من تشابه، ومن أجل تفادي هذا الخلط الذي قد يقع فيه البعض، لزم التفريق بين هذه المفاهيم الثلاثة ببيان أوجه الاختلاف والتشابه بينها.

---

(١) جورج بوردو ـ الدولة ترجمه د. سليم حداد المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٢) د. جمال العطيفي آراء في الشرعية المرجع السابق ص ٩.

(٣) Introduction. To The Study of The Law of The Constitution. V. By A. Dicey, K. C. Hon. D. C. L. Tenyh Edition. Macmillan Education.

التميز بين مقاومة الطغيان والانقلاب :ـ

أوجه الشبه بين مقاومة الطغيان والانقلاب: ـ

أ ـ العنف :ـ

الانقلاب حركة سياسية تعتمد على القوة المادية للوصول إلى السلطة بغير الطرق الدستورية المقررة[1].

ومن هذا التعريف للانقلاب يتضح التلازم بينه وبين العنف، وكذلك الشأن في مقاومة الطغيان، فقد سبق ذكر أن الرأي الفقهي المؤيد لمقاومة الطغيان يرى أن اللجوء إلى العنف، هو أمر حتمي عند عجز الوسائل السلمية والقانونية في رد طغيان السلطة على الشرعية.

ب ـ حركة في مواجهة السلطة :ـ

تتفق مقاومة الطغيان مع الانقلاب في أن كلاً منهما يمثل حركة مضادة للسلطة العامة وإن اختلف الهدف عندهما، إذ تهدف المقاومة إلى الحفاظ على الشرعية برد طغيان السلطة المتجاوزة لحدود الشرعية، بينما يهدف الانقلاب إلى مجرد استبدال الحكام القائمين ليحل محلهم الانقلابيون.

جـ ـ المشروعية :ـ

الفقه المؤيد لمقاومة الطغيان يؤسس شرعيتها على أساس الحق الطبيعي للأفراد والجماعات في دفع عدوان السلطة على حقوقها وحرياتها كما تستمد المقاومة

---

(١) د. طعيمة الجرف ثورة ٢٣ يوليو ومبادئ النظام السياسي في ج. م. ع. طبعة ١٩٦٦ ص ٤٩.

شرعيتها أيضا من حق الشعوب في السيادة، وما ينجم عن ذلك ممن حقها في الرقابة على حكامها وحكم نفسها بنفسها. أو اختيار من يحكمها وحقها في استرداد ولاية الحكم لمن أساء استعمالها، ولها في سبيل ذلك أن تتخذ من الوسائل ما يكفل تمتعها بحقوقها، ومن ضمن هذه الوسائل استعمال القوة والثورة في مواجهة عدوان السلطة، ولا يضير مشروعية الثورة ما ذهب إليه البعض من القول بأن مصير الثورة هو الذي يحدد مشروعيتها، فإن نجحت كانت مشروعة، وإن أخفقت كانت مدانة ومحرمة، لأن الثورات لا تحتاج إلى تبرير قانوني لشرعيتها، فهي دائماً مشروعة في كلتا الحالتين النجاح والإخفاق وأنها مشروعة مادامت انتصاراً للحق، وتمكن الباطل من سحق الحق بوأد الثورة لا ينال من مشروعيتها ولا يغير صفة الباطل إلى الحق ولا الحق إلى الباطل .

أما الانقلاب فإن الفقه الوضعي تختلف نظرته إلى مشروعيته باختلاف الهدف الذي يرمي إليه القائمون بالانقلاب، فإن كل هدفهم الاستيلاء على السلطة فحسب. فهو غير مشروع لما يمثله من عدوان على حق الأمة في اختيار من يحكمها، وإن كان الهدف هو إحداث تغيير سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، فإنه يعد مشروعاً متى أيدت هذا التغيير أغلبية المحكومين وهو بهذه المثابة يأخذ حكم الثورة.

أوجه الاختلاف بين مقاومة الطغيان والانقلاب :-

أ- من حيث العلاقة بالشرعية

إذا كانت مقاومة الطغيان تمثل انتصاراً لمبدأ الشرعية، وصيانة له إزاء انتهاك سلطة الحكم له، فإن الانقلاب يمثل خروجاً على الشرعية لتجاوز إحدى السلطات

الدستورية لحدود اختصاصها، والتعدي على اختصاصات سلطة أخرى، أو قيام فئة محدودة تدعمها القوة المسلحة بالاستيلاء على السلطة، ومن ذلك أن يعلن رئيس للجمهورية اختير لمدة محددة نفسه رئيساً مدى الحياة أو يلغي العمل بالدستور أو أن يعطل عمل السلطة التشريعية[1] فهذه الانقلابات تمثل اعتداء صارخاً على الشرعية التي يفترض أنها تضع حدوداً للسلطات الحاكمة، وترسم سبل وصول الحكام إلى السلطة.

ب- من حيث الهدف

تختلف مقاومة الطغيان عن الانقلاب من حيث هدف كل منهما، فالأولى هدفها تأكيد الشرعية بدفع عدوان السلطة على حقوق وحريات المحكومين بينما يكون هدف الانقلاب استيلاء الانقلابيين، على السلطة، وهم غالباً ما يكونون من ذوي النفوذ والسلطان في النظام الحاكم بعكس القائمين بمقاومة الطغيان، فهم غالباً ما يكونون من ذوي الرأي والفكر المدافعين عن حقوق وحريات المحكومين، وتتضاءل مراكزهم الرسمية في النظام الحاكم بل ربما لا يشغلون مركزاً رسمياً فيه.

والانقلاب يعتمد على أشخاص القائمين به، والقوة المادية التي تدعمهم بينما يعتمد مقاومو الطغيان على القاعدة الشعبية للمحكومين.

التمييز بين مقاومة الطغيان ومقاومة الأفراد للقرارات الإدارية المشوبة بالبطلان :-

التعريف بمقاومة الأفراد للقرارات الإدارية المشوبة بالبطلان: الأصل أن ليس لأحد أن يقتضي لنفسه إلا أن لهذا الأصل استثناء مقرراً للسلطة إذ تملك جهة

---

(١) د. سليمان الطماوي - ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ المرجع السابق ص ١٥ .

الإدارة حق التنفيذ المباشر لقراراتها، والحكمة من هذا التقرير هو الرغبة في حماية المصلحة العامة التي تعمل الإدارة لتحقيقها، ولضمان حسن سير الإدارة وانتظام سير المرافق العامة[1].

لا مشاحنة بتحريم مقاومة الأفراد لأعمال السلطة العامة متى كانت مشروعة[2]، فمثل هذه المقاومة تضع المقاوم تحت طائلة قانون العقوبات، الذي يلحق به تهمة جرائم العصيان. ولكن هل يحق للأفراد مقاومة تصرفات الإدارة غير المشروعة كتلك التي تتصف بمخالفة جسيمة للمشروعية.

من المتفق عليه أن للفرد حق الامتناع عن تنفيذ القرار الإداري غير المشروع أياً كانت درجة عدم مشروعيته أي حق المقاومة السلبية[3].

أما المقاومة الإيجابية بأن يقاوم الأفراد بالقوة عملاً غير مشروع صادراً من موظف عمومي، فإن مشروعية هذه المقاومة يتوقف على درجة عدم المشروعية التي شابت تصرف الإدارة الذي توجه له المقاومة، وما إذا بلغت درجة عدم المشروعية حد انعدام صفة القرار، أو العمل الإداري، أو مجرد عيب بسيط شاب مشروعيته، وعلى أية حال فإن التشريعات في الدول تختلف فيما بينها في تقرير إباحة مقاومة القرارات الإدارية غير المشروعة فمثلا تضمن قانون العقوبات الفرنسي الصادر في سنة ١٧١٩م النص على عقاب مقاومة الفرد لممثل السلطة العامة الذي يتصرف طبقا للقانون وفي دائرة وظيفته. ومفاد هذا النص إباحة المقاومة الإيجابية في مواجهة

---

(١) الدكتور رمزي طه الشاعر تدرج البطلان في القرارات الإدارية ط ١٩٦٨ القاهرة ص ٢٧٤.

(٢) د. مصطفى كيره نظرية الاعتداء المادي ـ القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٣٣..

(٣) د. رمزي طه الشاعر المرجع السابق ص ٢٧٥، د. مصطفى كيره ـ المرجع السابق ص ٣٣٤ .

تنفيذ التصرف الصادر من جهة الإدارة مخالفا للقانون ولا فرق في ذلك بين القرار الباطل والقرار المعدوم[1].

وتغير الوضع في قانون (نابليون) الصادر سنه ١٨١٠م إذ قرر في المادة ٢٠٩ تحريم مقاومة الأفراد تنفيذ قرارات السلطة العامة دون تفرقة بين ما هو مشروع منها وغير مشروع[2].

وفي مصر ينص قانون العقوبات في مادتيه ١٢٦، ١٢٧ على عقاب كل من قاوم بالقوة والعنف أحد الموظفين أو أي إنسان مكلف بخدمةٍ عمومية. أثناء تأدية وظيفته، أو بسبب تأديتها.

كما جرى نص المادة ٢٤٨ من قانون العقوبات المصري على عدم إباحة حق الدفاع الشرعي ضد أحد مأموري الضبط، أثناء قيامه بأمر بناء على واجبات وظيفته، مع حسن النية، ولو تخطى هذا المأمور حدود وظيفته، إلا إذا خيف أن ينشأ عن أفعاله موت أو جروح بالغة وكان لهذا الخوف سبب معقول.

يتضح مما سبق أن مقاومة الأفراد للقرارات غير المشروعة تثور بمناسبة تنفيذها إزاء شخص أو أشخاص محدودين، وهي بهذا تختلف عن مقاومة الطغيان التي تتصل بالمسائل العامة لا الفردية، وينهض بها مجموعة كبيرة، من الأشخاص يمثلون نسبة كبيرة من المجتمع على خلاف الشأن بالنسبة لمقاومة الأفراد للقرارات الإدارية فيما يسمى بجرائم العصيان، فالذين ينهضون بهذه فرداً أو أفراداً محدودين،

---

(١) د. رمزي طه الشاعر المرجع السابق ص ٢٧٧ .

(٢) عبد المنعم محفوظ ـ علاقة الفرد بالسلطة ـ الطبعة الأولى دار النهضة العربية المجلد الأول والثاني ص ٨٠٤ .

الدافع لمقاومتهم مصلحة شخصية أضيرت أو تضار من جراء تنفيذ قرار إداري غير مشروع.

وبهذا التمييز بين مقاومة الطغيان وبين بعض المفاهيم المقاربة لها أنهي الحديث عن مفهوم مقاومة الطغيان في النظام الوضعي وأنتقل فيما يلي لبيان مفهوم مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية .

المبحث الثاني
مفهوم مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية

تبين لنا فيما سبق، كيف أن سلطة الحاكم في النظم الوضعية كانت طليقة من كل قيد قانوني أو أدبي، وأن أول قيود واجهتها السلطة الوضعية كانت بفعل الدين المسيحي الذي قصر دعاته الأوائل وعلى استحياء هذه القيود على مجرد استقلال حرية الإنسان الدينية، ومع استمرار خضوعه فيما عدا ذلك للسلطة الزمنية، وعند هذه المرحلة فقط بدا سائغاً في نطاق النظم الوضعية الحديث عن مقاومة الظلم. أما في الشريعة الإسلامية فإن تقرير مسئولية الحاكم كانت منذ البداية، وتبع ذلك تقرير شرعية مقاومته إذا خرج على مسئولياته.

تقرير مسئولية الحاكم في الشريعة الإسلامية

الحاكم في الشريعة الإسلامية مسئول عن أعماله وتصرفاته مسئولية كاملة سواء صدرت منه بصفته الشخصية أو بصفته الرسمية (كحاكم).

فقد سبق بيان الشروط الواجب توافرها فيمن يلي الولاية العامة أو الإمامة، ويتعين تحقيقها ابتداء واستمراراً لمزاولة هذا المنصب الخطر. إلا أن ذلك لا يعني أن من تحققت فيه تلك الشروط وولي أمر المسلمين أصبح في منأى عن المساءلة والحساب. ولكن الحق أنه أصبح أشد الناس حِملاً ومسئولية. . إذ أن العصمة من الخطأ والزلل لم يقررها الشرع إلا لذات الله عز وجل ـ ولرسله وأنبيائه، وعليه فالحاكم في شرع الإسلام مجرد بشر يخضع لتكاليف الإسلام شأنه شأن كافة

المكلفين ومعرض للخطأ والصواب ومن ثم ونتيجة لذلك فيخضع للحساب ويجري عليه العقاب والثواب ممن له الحق في ذلك.

وأول من له الحق في محاسبته هو الله ـ سبحانه ـ الذي خلقه وكلفه وثاني من له الحق في مساءلته هي الأمة التي اختارته لحمل أمانه قيادتها ومنحته ثقتها، فلها أن تنظر في كشف حسابه، فإن أحسن أعانته، وإن أساء قومته، أو عزلته، وكذلك يحق لكل فرد أضير من تصرفات الحاكم في ماله أو نفسه أو عرضه أن يخاصم هذا الحاكم أمام القضاء، فلا حصانة للحاكم ضد المساءلة إذ يمثل أمام القضاء مدعيا أو مدعى عليه[١].

أدلة مسئولية الحاكم أمام الله سبحانه وتعالى :ـ

من القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[٢] ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ .﴾[٣] ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾[٤].

﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٥].

---

(١) د. عبد الحميد الأنصاري ـ نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة ـ قطر ص ٩٧.

(٢) من سورة الزلزلة الآيتان ٧، ٨.

(٣) من سورة الطور الآية ٢١ ..

(٤) من سورة آل عمران من الآية ٣٠.

(٥) من سورة التوبة من الآية ١٠٥ .

ب ـ من السنة

قوله ﷺ في خطبة الوداع: (يا أيها الناس إن الله تبارك وتعالى قد حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها)(١) .

(ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة)(٢) .

من الواضح أن الخطاب فيما تقدم من آي القرآن وأحاديث الرسول عام لكل مكلف والحاكم واحد من هؤلاء المكلفين سيسأل أمام الله سبحانه وتعالى .

أدلة مسئولية الحاكم أمام الأمة.

أ ـ من القرآن الكريم :ـ

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾(٣)، فهذه الآية خطاب عام للمؤمنين، الذين عليهم أن يسندوا أمر الخلافة والرياسة لأهلها، ممن يتصفون بشروطها المعتبرة شرعا، وبعملهم هذا يحققون العدل بوضع الأمور في نصابها الصحيح، والآية أيضا

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم (١٧٣٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وفيه: يا أيها الناس أي يوم هذا قالوا يوم حرام، قال: فأي بلد هذا قالوا: بلد حرام، قال: فأي شهر هذا قالوا: شهر حرام، قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب استحقاق الولي الغاش لرعيته النار، (رقم ١٤٢) واللفظ له، والبخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعيته فلم ينصح لهم (رقم ٧١٥٠).

(٣) سورة النساء من الآية ٥٨ .

خطاب للحكام بتكليفهم بأن يكون حكمهم على مقتضى الشريعة، فإن هم فعلوا ذلك فقد أدوا الأمانة، وأعملوا العدل، لأن الحكم وفق الشريعة بنصوصها أو وفقاً لنصوصها عند الاجتهاد هي محض عدل ويترتب على هذا حق الأمة في مراقبة عمل حكامها لتنظر في أدائهم لأمانة الحكم على النحو الذي تأمله منهم، وهو الحكم بالشريعة وبالعـدل فإن لم يفعلوا فلا طـاعة لهم.

ويقول تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [١]. وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [٢]. ففي هاتين الآيتين وغيرهما من آيات القرآن تتضمن تكليف الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيا كان مصدر المنكر، الحاكم أم غيره وكذلك التفريط في أداء المعروف من قبل الحاكم يضعه تحت طائلة المسئولية أمام الأمة،وطبيعة وظيفة الحاكم أن يكون عمله أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر.

ب.من السنة

قوله ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسئولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع، وهو مسئول عن رعيته ألا وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) [٣].

---

(١) من سورة آل عمران من الآية ١١٠ .

(٢) من سورة آل عمران الآية ١٠٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: وأطيعوا الله =

وقال عليه الصلاة والسلام: (لتأمُرنّ بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا أو ليضربن بعضكم بقلوب بعض ثم لتدعون فلا يستجاب لكم)(١).

وقوله ﷺ: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب)(٢).

وقوله ﷺ: (أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)(٣).

ومن هذه العجالة لبيان مسئولية الحاكم وتكليف الشارع. الإسلامي للمحكومين بمقاومته إن أخل بمسؤولياته، تتضح لنا المعالم الأولى لمفهوم الطغيان في الشريعة الإسلامية المتمثل في الخروج الجسيم على قواعد الشرع. كما تتضح لنا صور المقاومة التي كلف الشارع المحكومين العمل بها لمواجهة طغيان الحاكم.

وعلى هدى مما تقدم ذكره أعرض لموضوع هذا المبحث من خلال مطلبين أخصص أولهما لبيان مفهوم الطغيان في الشريعة الإسلامية وأخصص ثانيهما، لعرض صور المقاومة في الشريعة الإسلامية وتمييزها عن جريمة البغي.

= وأطيعوا الرسول، (رقم ٧١٣٨).

(١) أخرجه أبو داود في السنن مرجع سابق، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم (٤٣٣٦) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن، مرجع سابق، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم (٤٣٣٨)، من حديث أبي بكر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، مرجع سابق، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم (٤٣٤٤) وابن ماجة في سننه، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم (٤٠١١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

المطلب الأول

مفهوم مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية

كل تصرف يتجاوز به الحاكم الشريعة، أو يقصر به عمدا عن أداء مهام مسئولياته المناطة به يعتبر باطلاً وعملاً غير مشروع ولا يعتد به، بل يسأل عنه وفقاً لما تقضي به الشريعة كما سيأتي بيانه، هذا فضلاً عن مسئولياته أمام الله. فان كان تصرف الحاكم عدواناً على حقٍّ لإنسان، حقَّ لهذا الأخير، دفع هذا العدوان بالوسائل المقررة شرعاً، ومن هذه طلب الحماية القضائية، فالحاكم في شرع الإسلام يخضع للقضاء. ولا حصانة له تمنعه من هذا الخضوع، فيصح أن يكون مدعياً أو مدعى عليه كما سبق القول، وتقام عليه الحدود ويقاد منه وتجري عليه الحقوق المدنية والجنائية ويقضى بهذه الحقوق له أو عليه شأنه شأن بقية أفراد المجتمع.

وإن كان تصرف الحاكم، يمثل عدواناً على حقوق الله سبحانه وتعالى الخالصة أو الغالبة(١) فإن دفع ومقاومة هذا العدوان يكون واجباً على كافة أفراد الأمة

---

(١) يعرف الفقه الإسلامي تقسيماً فريداً للحقوق فاستنباطا من النصوص الشرعية توصل هذا الفقه لتصنيف للحقوق إلى ثلاثة أصناف هي:

١ ـ حقوق لله خالصة: وذلك فيما قدره الشارع حماية للدين والنسب والأمن العام مثل أحكام الحدود وحق الله في التشريع.

٢ ـ حقوق الله وحق العبد فيها غالب: وذلك فيما قرره الشارع من حرمة نفس الأدمي وأعضائه وعاقب على انتهاك هذه الحرمة (جرائم القصاص).

٣ ـ حقوق للعبد وحق الله فيها غالب مثل حد القذف.

ونسبة الحقوق إلى الله تنزهه سبحانه وتعالى من أن ينتفع بشيء ما، إنما قصد منه تعظيم شأن هذه =

مجتمعين ومنفردين كل بحسب قدرته عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالعدوان إذن هو التعدي على الحق وتجاوزه إلى الباطل[١]. وكذلك شأن الطغيان فهو أيضا مجاوزة الحد المشروع والمعروف إلى الباطل والمنكر[٢].

والطاغوت اسم فيه معنى المبالغة في الطغيان وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ﴾. قال الإمام الطبري بعد استعراض أقوال العلماء فيه (والصواب من القول عندي في الطاغوت أنه كل ذي طغيان على الله فعبد من

= الحقوق لتعلقها بنفع يعم الناس أجمعين بخلاف حق العبد فإنه يتعلق فيه نفع خاص لواحد بعينه من الناس هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يفيد هذا التقسيم أيضاً بأن حقوق العبد يجوز له التنازل عنها، أما حقوق الله فلا يملك أحد التنازل عنها. وحقوق الله هي حقوق المجتمع بأسره.

والاعتداء على حق العبد (الحقوق الخاصة) يولد حقا في الدفاع الشرعي الخاص والذي عرف بدفع الصائل. أما الاعتداء على حقوق الله سبحانه وتعالى فانه يرتب واجبا على الأمة في الدفاع الشرعي العام (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

الإمام الأكبر محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ المرجع السابق ص ٢٨٨

وأيضا د. علي محمد جريشة ـ المشروعية الإسلامية العليا ط ١ المرجع السابق ص ٨١، ٨٤ وأيضا محمد ابن احمد القرشي (ابن الاخوة) معالم القربة في أحكام الحسبة ـ مطبعة دار الفنون ـ كمبرج ص ٢٢.

(١) تفسير القرآن الكريم ـ الشهير بتفسير المنار محمد رشيد رضا ـ بيروت ـ دار المعرفة المجلد الخامس ص ٤٥.

(٢) تفسير القرآن الكريم ـ الشهير بتفسير المنار محمد رشيد رضا ـ مرجع سابق مجلد ٦ ص ٤٤٩.

وفيه قال أبو الأعلى المودودي (البغي هو التعدي على حقوق الخالق أو المخلوق) الحكومية الإسلامية ترجمة احمد إدريس المختار الإسلامي ص ٩٧.

يراجع تفصيلات أخرى في الموضوع د. علي حسن نجيده ـ المدخل للعلوم القانونية ـ مقارن ص ١١٦ تقسيمات الحقوق في الفقه الإسلامي.

دونه إما بقهر منه لمن عبده وإما بطاعة ممن عبده له إنساناً كان ذلك المعبود أو شيطاناً أو صنماً أو أياً ما كان وأرى أن أصل الطاغوت من قول القائل: طغى فلان يطغى إذا عدا قدره فتجاوز حده).[١]

وعليه فإن طغيان السلطة أو الحاكم في المفهوم الإسلامي يتمثل في تجاوزه لحدود الله التي ألزم بها، وهو بهذا التجاوز ينحرف عن الشرعية، الإسلامية بقدر جسامة عمله المتجاوز لتلك الحدود، فقد يمثل كفراً وردة أو فسقاً أو جوراً وظلماً، ولكل من هذه المفردات الثلاث معنىً مستقل في فقه الإسلام، ولكل منها أيضا حكمها الخاص بها إزاء الموضوع الذي نحن بصدده وهو المقاومة من أجل ذلك أعرض لما تعنيه تلك المفردات لنعرف إلى أي مدى يمكن اعتبار أي منها طغيانا يستوجب المقاومة.

أولاً:

طغيان الكفر والردة

الكفر لغة الستر وشرعاً تكذيبه ﷺ في شيء مما جاء به من الدين ضرورة[٢]. وسمي من يرفض قبول الإسلام بعد عرضه عليه بإقامة الحجة كافراً لتغطيته فطرته، ذلك أن دين الإسلام هو الفطرة التي فطر الله الناس عليها منذ الأزل ومنذ بدء الخليقة، فهو مغروس في طبائع البشر الأصلية[٣]. وعهد أخذه الله على بنى آدم

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ـ المرجع السابق جـ٣ ص ١٣ والآية من سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٢) رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت جـ٣ ص ٤٨٢ .

(٣) د. يوسف القرضاوي ـ العبادة في الإسلام، ط ١٥ سنة ١٩٨٥ مكتبة وهبه ص ٢٠ .

جميعاً وهذا ما عبر عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾[١].

ولكن جاءت الشياطين لتحرف الناس عن تلك الفطرة التي فطر الله الناس عليها وقد حذر الله من هذا الانحراف فقال تعالى: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[٢].

وفي الحديث: (... وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم آتتهم الشياطين فاجتالتهم في دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً)[٣].

وقد يقترن كفر الحاكم بالصد عن سبيل الله أي بمنع بلوغ دعوة الإسلام إلى قومه، وعندئذٍ يشرع ممارسة أقصى صور المقاومة في مواجهته وهو القتال.

والكفر على النحو المتقدم (أي الكفر قبل الإسلام) غير متصور تحققه في الحاكم في الدولة الإسلامية إذ أن من أهم الشروط بل أهمها على الإطلاق، وقد انعقد إجماع كافة المسلمين عليه، هو شرط الإسلام فيمن تعقد له الولاية العامة أو الرئاسة العامة وهذا شرط ابتداء وبقاء. إما كونه شرط ابتداء فقد تقدم تفصيل ذلك. وأما كونه

---

(١) من سورة الأعراف من الآيتان ١٧٢، ١٧٣ .

(٢) من سورة يس من الآية ٦٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة، رقم (٢٨٦٥) .

شرط بقاء فيعني أن الحاكم المسلم، إذا طرأ عليه الكفر بعد التولية خرج منها، فلا يصح شرعاً استمراره في ولاية أمر المسلمين.

وهذا الكفر الطارئ على من سبق إسلامه، يسمى ردة أي رجوع عن الإسلام وارتداد عنه، وهو المتصور حدوثه بحق الحاكم في دولة الإسلام.

والذي تتحقق فيه ردة الحاكم أمور عدة منها إقراره بكلمة الكفر. أو إنكاره معلوماً من الدين بالضرورة أو كذب صريح القرآن أو فسر القرآن الكريم على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال[(١)].

فكفر الحاكم بحد ذاته يعد سبباً كافياً لإنهاء ولايته على المسلمين وإن لم يصدر منه أمر ونهي يشكل كفراًطالباً التزام المخاطبين به، فمجرد كفر الحاكم في شخصه لا فيما يتصل بعمله مع الأمة يعتبر منه منكراً وجريمة يعاقب عليها بالقتل شأنه في ذلك شأن بقية أفراد المسلمين لقوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[(٢)].

وقد لا يبدو الكفر صريحاً بمقال الحاكم على النحو المتقدم، ولكنه أي الكفر يتحقق في حال الحاكم والعمل الذي يصدر منه في مواجهة الأمة، كأن يصدر تشريعاً أو أمراً يحل فيه ما حرم الله، أو بتركه شرع الله بعدم إيجاب ما أوجبه الله. فبعمله هذا يكون قد أتى على خلاف ما تقتضيه وظيفة الحاكم في الإسلام، ومنها إيجاب ما أوجبه الله، وتحريم ما حرمه الله، وحمل الناس على ذلك، وهذه هي وهدة

---

(١) ابن فرحون ـ تبصره الحكام ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ط ١ جـ ٢ ص ٢٧٧ وأيضاً د. محمد عبد القادر أبو فارس ـ النظام السياسي في الإسلام ط ٢ دار الفرقان ـ الأردن ص ٢٦١ .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله إلا الله، رقم (٣٠١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما .

الكفر التي تردت فيها السلطة الحاكمة في كثير من بلاد المسلمين في زمننا هذا، ومنذ فترة ليست بالقصيرة وعلى نحو عمت به البلوى إذ تجرأ الحكام، ومن يقف وراءهم على الله، فتحدوا شرعه، وجعلوا كتاب الله وراء ظهورهم، والزموا المسلمين بقوانين ونظم تحكم في دمائهم وأموالهم وأعراضهم على غير ما حكم الله به، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

أما وقد اختار الحاكم القابض على السلطة شرعاً غير شرع الله ليحكم الناس بمقتضاه، فإنه بعمله هذا قد عدل عن الإسلام إلى الكفر بدليل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[١].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[٢].

---

(١) من سورة المائدة من الآية ٤٤.

(٢) سورة النساء من الآية ٦٠ وعن مناسبة نزول هذه الآية ما روي عن ابن عباس أن رجلاً من المنافقين يقال له (بشر) كان بينه وبين يهودي خصومه فقال اليهودي: تعال نتحاكم إلى محمد فقال المنافق بل نتحاكم إلى (كعب بن الأشرف) وهو الذي سماه الله الطاغوت فأبى اليهودي أن يخاصمه إلا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله لليهودي على المنافق، فلما خرجا من عنده لم يرض المنافق وقال: تعالى نتحاكم إلى عمر بن الخطاب فأتيا عمر فقال اليهودي: كان بيني وبين هذا خصومه فتحاكمنا إلى محمد فقضى لي عليه فلم يرض بقضائه وزعم أنه يخاصمني إليك فقال عمر للمنافق أكذلك هو؟ فقال: نعم فقال عمر: مكانكما حتى أخرج اليكما فدخل عمر فاشتمل عليه سيفه ثم خرج فضرب به المنافق حتى برد ـ أي مات ـ وقال هكذا أقضي في من لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزلت الآية ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ...﴾.
انظر صفوة التفاسير تأليف محمد علي الصابوني ـ المجلد الأول ـ دار القرآن الكريم بيروت.
الكشاف ١/ ٤٠٦ والقرطبي ٥/ ٢٦٤.

ففي هذه الآية ينكر الله على مجرد ابتغاء وتوجه الإرادة إلى التحاكم إلى غير شرع الله، فكيف بمن يفرض في الواقع والعمل شريعة غير شريعة الله ويأمر الناس بوصفه حاكماً أن يتحاكموا إليها هي دون شرع الله فهذا قمة الطغيان، وقد بالغ الله في وصفه فأسماه بالطاغوت الذي هو اسم فيه معنى المبالغة من الطغيان[١] وما ذلك إلا لشناعة الجرم، وعظيم الانحراف عن الشريعة الإسلامية. وهذا الحاكم هو الذي أمرنا الله بالكفر به فقال تعالى: ﴿ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ ﴾[٢].

٣ ـ والعدول عن تحكيم شريعة الله إلى القوانين والأنظمة الوضعية لتحل محلها في التقرير بالدماء والأموال والأعراض وغيرها من الشئون التي ألزمت بها الشريعة، هو من الكفر البواح الذي ذكره الرسول ﷺ فعن (عبادة بن الصامت) قال: (دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان مما أخذ علينا، أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)[٣].

---

(١) تفسير المنار المرجع السابق المجلد ٦ ص ٤٤٩.

(٢) من سورة البقرة من الآية ٢٥٦ قال الإمام محمد عبده والطاغوت من مادة (الطغيان) وهو كل ما تكون عبادته والإيمان به سبباً للطغيان والخروج عن الحق من مخلوقٍ يعبد، ورئيس يقلد، وهوى يتبع.

وقال الإمام المودودي: الطاغوت في اصطلاح القرآن كل دولة أو سلطة، وكل إمامة أو قيادة تبغي على الله وتتمرد، ثم تنفذ حكمها في أرضه وتحمل عباده على طاعتها بالإكراه أو بالإغراء أو بالتعليم الفاسد.

عبد المتعال محمد الجبري المصطلحات الأربعة بين الإمامين المودودي ومحمد عبده ط ١ سنة ١٩٧٥ دار الاعتصام. ص ٢١٤ .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أموراً تنكرونها (رقم ٧٠٥٦)، ومسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة =

٤ ـ إجماع علماء الأمة أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر، وقد نقل هذا الإجماع غير قليل من العلماء، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر (ابن كثير) إذ قال: (فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه ـ يقصد على شرع الله ـ فمن فعل ذلك فقد كفر بإجماع المسلمين)[1] ونقل الشيخ أحمد شاكر الإجماع فقال: (ما احتج به مبتدعة زماننا، من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام، وإصدار قانون ملزم لأهل الإسلام بالاحتكام إلى حكم غير حكم الله في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ، فهذا الفعل إعراض عن حكم الله، ورغبة عن دينه، وإيثار لأحكام أهل الكفر على حكم الله تعالى. وهذا كفر لا يشك أحد من أهل القبلة، على اختلافهم في تكفير القائل به، والداعي إليه)[2].

= الأمراء في غير معصية وتحريمها (حديث رقم ١٧٠٩).

(١) ابن كثير ـ البداية والنهاية دار إحياء الكتب العربية ـ ج ١٣ ص ١١٩.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (لا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل على رسوله فهو كافر فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلاً من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر. فإنه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل. وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم. بل كثير من المنتسبين للإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله كسوالف البادية وكانوا الأمراء المطاعين ويرون ان هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة، وهذا الكفر فان كثيراً من الناس أسلموا ولكن لا يحكمون إلا بالعادات الجارية التي يأمر بها المطاعون فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز لهم الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار) ذكره بمناسبة تفسيره لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) مجموعة التوحيد ست عشرة رسالة المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة ص ٣، ٤.

(٢) انظر تعليق الشيخ شاكر على تفسير ابن جرير الطبري تفسير سورة المائدة آية ٤٤ ج٢ ص٣٤٨.

ووجه الطغيان في هذه الحالة (كفر الحاكم) يتمثل في عدوانه على حق الله في التشريع الذي جاءت أعمال الحاكم مناهضة له، ومستبعدة إياه بوضعه ما يغايره، أو يتناقض معه كليا أو جزئيا في الوقت الذي لم تكن مهمة الحاكم بحسب الأصل إلا تنفيذ ما أمر الله به، وحظر ما نهى الله عنه على سبيل الحتم والإلزام.

كما يتمثل طغيان الحاكم في الحالة التي نحن بصددها أيضا على عدوانه على حقوق الأمة الناتجة عن عقد البيعة الذي أبرمته معه، وأهم بنود هذا العقد على الإطلاق، هو أن يحكمها بما أنزل الله قرآنا وسنة.

من أجل ذلك جميعه صح القول أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر، وأن الكفر طغيان، بل هو قمة الطغيان وأعلى مراتبه لأنه تجاوز للحدود التي شرعها الله، وانحراف حاد عن الشرعية الإسلامية، وما بعد الكفر ذنب، وهو منكر ما فوقه منكر.

وسيبين لنا عند عرض مفهوم المقاومة أن الإجماع منعقد بين علماء الأمة على أن الشارع الإسلامي لا يقر السكوت على هذا الطغيان المتولد عن الكفر، وإن مقاومته واجب شرعي تبلغ في مواجهته أقصى مداها، وهو الخروج، وما ينجم عنه من قتال واقتتال دونه المهج والأموال.

فالكفر يمثل صورة من صور الطغيان، بالمفهوم الإسلامي، ولمفهوم الطغيان صور أخرى تتمثل في فسق الحاكم وظلمه أو جوره، وهو ما أعرضه فيما يلي : ـ

ثانياً

طغيان فسق الحاكم

الفسق في اللغة والاصطلاح:.

الفسق : لغة الخروج عن الأمر وفسق عن أمر ربه أي خرج وقيل الفسوق الخروج عن الدين. والفسق العصيان والترك لأمر الله عز وجل والخروج عن طريق الحق، وأصل الفسق الخروج عن طريق الحق، وعن طريق الاستقامة وفي الحديث خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم[١].

وقال الإمام القرطبي: (والفسق أصله في كلام العرب الخروج عن الشيء يقال فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها، والفأرة من جحرها، والفويسقة الفأرة، وفي الحديث: (خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب الأبقع، والفأرة، والحدأة، والكلب العقور، والحية) وفي رواية العقرب مكان الحية، أخرجه مسلم فأطلق رسول الله ﷺ اسم الفسق لأذيتها، والفسق في عرف الاستعمال الشرعي: الخروج من طاعة الله عز وجل، فقد يقع على من خرج بكفر ومن خرج بعصيان)[٢].

مما تقدم لا أرى فرقاً يذكر لمعنى الفسق في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي اللهم إلا أن يكون معناه في اللغة ينصرف لمطلق الخروج عن الطاعة، فجاء معناه في الاصطلاح الشرعي لينسب الخروج إلى الشريعة أي الخروج على حدود الشريعة.

والفسق نقيض العدالة، التي هي شرط في الولاية العامة ابتداء وبقاء وتخلف شرط العدالة بطروء الفسق على الحاكم يستتبع عزله، وقد عبر الماوردي عن ذلك

(١) ابن منظور ـ لسان العرب المحيط المرجع السابق المجلد٢ ص ١٠٩٥،١٠٩٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي المرجع السابق ج ١ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

بقوله: (وأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منها فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه المحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة، وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها، فإذا طرأت على من انعقدت إمامته خرج منها فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد، وقال بعض المتكلمين يعود إلى الإمامة بعوده إلى العدالة من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة لعموم ولايته ولحوق المشقة في استئناف بيعته)[١].

هذا ويتضح من قول الماوردي آنف الذكر، والذي نقلناه كمثال على الرأي السائد عند علماء المسلمين من أن فسق الحاكم موجب لعزله، كما كان مانعاً من توليته ابتداءً.

ولكن ليس هذا هو الذي يعنينا في هذا المقام، إذ لست بصدد تبيان موجبات عزل الحاكم، إنما الذي يتعين بيانه هو متى يشكل فسق الحاكم طغياناً؟ وإجابة لهذا السؤال أقول: إن الطغيان يتأتى من الحاكم الفاسق إذا تمنع بسلطانه عن أن تطاله يد العدالة، فإذا استعمل الحاكم مقدرات السلطة، التي أؤتمن عليها للحيلولة دون توقيع الجزاءات الشرعية جزاء ما اقترفه من آثام فلا حد، ولا قصاص، ولا تعزير يقام عليه مع ثبوت استحقاقه لأي منها فالحاكم والحال هذه لم يعد فاسقاً فحسب، بل تجاوز ذلك إلى العدوان، على حقوق الله تعالى التي هي في ذات الوقت حقوق للأمة والمجتمع والمتمثل في إبطاله لمفعول هذه الحقوق في مواجهته. كما يتمثل طغيانه أيضا بعدوانه على مبدأ المساواة أمام الشريعة، وهو مبدأ مطلق السريان في

---

(١) أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الأحكام السلطانية المرجع السابق ص ١٧.

مواجهة الكافة، ولم يورد الشرع استثناء لأحد وإن كان حاكماً، بل حتى الرسول ﷺ كان يقود من نفسه إعمالاً لهذا المبدأ.

ولولا مكنة السلطة ومقدراتها لما استطاع الحاكم الفاسق التجرؤ على الاعتداء على حقوق الله بوقف عملها في مواجهته، وهو بالإضافة إلى ما تقدم فإنه قد انحرف انحرافاً بعيدًا عن مهام مسئوليته كحاكم، باستعماله مقدرات السلطة لغير الغرض الذي منحت له، وهذا وجه ثالث من وجوه طغيانه المتمثل بتعطيله نفاذ حقوق الله، في مواجهته يضاف إلى الوجهين المتقدمين وهما العدوان على حقوق الله والعدوان على مبدأ المساواة.

ثالثاً:

طغيان ظلم الحاكم وجوره:

الجور والظلم لغة: ظلم ـ ظلما ومظلمة: جار وجاوز الحد. وظلم: وضع الشيء في غير موضعه. وفي المثل (من استرعى الذئب فقد ظلم)[1].

الجور في الاصطلاح الشرعي : ـ

ورد في شرح العقائد النسفية: الفسق أي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور، أي الظلم على عباد الله تعالى[2].

ويتضح أنه لا فرق يذكر بين المعنى اللغوي للجور وبين معناه الشرعي.

---

(١) المعجم الوجيز ـ مجمع اللغة العربية ـ جمهورية مصر العربية ـ بدون تاريخ نشر ـ دار التحرير للطبع والنشر ص ٤٠١.

(٢) شرح العقائد النسفية ص ٤٨٨.

وظلم الحاكم وجوره يتصل بعلاقته بغيره كغصبه للأموال وضربه للأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق[١].

تحريم الإسلام للظلم وإيجابه للعدل:

لقد حرم الله ـ سبحانه وتعالى ـ الظلم وبلغ في تحريمه أن جعله مرد كل إثم وقدراً مشتركا لكل الخطايا التي يقترفها الإنسان، ذلك أن كل محظور يرتكب لا يخلو من أن ينتج عنه ظلم لفاعله كقاتل نفسه (المنتحر) لتفويته على نفسه عمل الصالحات، وتعريضه لنفسه عذاب الله يوم القيامة أو يتعداه بظلم غيره كقاتل غيره بغير الحق.

وكذلك الشأن في ترك الواجبات، فالظلم هو ناتجها دائماً، وهذا الظلم قد يحيف بشخص تارك الواجب فقط كتارك الصلاة المفروضة بتعريضه نفسه لعذاب الله، وقد يتعدى الظلم تارك الواجب إلى الغير، كترك العمل بقاعدة العدل في الحكم وفي التعامل مع الغير فهذا الغير تلحقه نتائج عدم إعمال العدل معه فتضيع حقوقه، ويحرم من التمتع بنعمة العدل والمساواة[٢].

حتى الكفر والشرك بالرغم من كونهما من عظائم الذنوب وصفهما الله بالظلم

---

(١) الباقلاني: التمهيد المرجع السابق ص ٨٧٤.

(٢) جاء في التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) الظلم ثلاثة: فظلم لا يغفر، وظلم لا يترك، وظلم عسى الله أن يتركه؛ فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله، والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا، والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان نفسه).

التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي ـ المجلد الأول ـ العدد ٤ دار الغد العربي ـ القاهرة ص٣٢٣.

فقال تعالى بحق الكافرين ﴿ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[١]. وفي الشرك قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[٢]. مما يفيد كون الظلم هو قاعدة كل الذنوب والآثام ومن قاعدته ينطلق صغيرها وكبيرها.

ونظراً لشناعة الظلم وعظيم خطره على فاعله وعلى من قد يتعداه، فقد حرمه الله تحريمًا مطلقاً بصيغ مختلفة تحذيرًا منه وتكريهًا فيه.

فكان القضاء على الظلم مستهدفاً برسالات السماء، وجاء القرآن لينذر أهل الظلم فقال تعالى: ﴿ لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ﴾[٣].

وبين عاقبة الظالمين: ﴿ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[٤] ﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾[٥]. ﴿ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾[٦] ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴾[٧] ﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[٨] ﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ

---

(١) من سورة البقرة من الآية ٢٥٤.

(٢) من سورة لقمان من الآية ١٣.

(٣) من سورة الأحقاف من الآية ١٢.

(٤) من سورة الشورى من الآية ٤٢.

(٥) من سورة الشعراء من الآية ٢٢٧.

(٦) من سورة النازعات ـ الآية ٣٧-٣٩.

(٧) من سورة النبأ ـ الآيتان ٢١- ٢٢.

(٨) من سورة النمل من الآية ٥٢.

أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾[١] ﴿هَٰذَا ۚ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ﴾[٢].

وفي الحديث قوله ـ ﷺ ـ محذراً من الظلم: (ما من أمير عشرة إلاّ يؤتى به مغلولا يوم القيامة حتى يفكه العدل، أو يوبقه الجور)[٣] (اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم يوم القيامة)[٤].

ولم يكتف الإسلام بتحريم الظلم فقط حتى لا يكون من شان ذلك إشاعة السلبية بين الناس باكتفائهم بعدم الظلم، بل أمرهم بعمل إيجابي هو إيجاب العدل والقسط ليتمكن كل ذي حق من التمتع بحقه، على الوجه المبين في الشرع .

وبلغ من اهتمام الإسلام بالعدل أن جعله هدفاً لرسالته التي أرسل الله بها رسله فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ ﴾[٥].

وفرض الإسلام العدل على نحو مطلق يجب أن يسود كافة العلاقات بين أفراد المجتمع بعضهم مع بعض حتى في العلاقة مع الأعداء فقال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾[١].

---

(٩) من سورة الكهف من الآية ٥٩.

(١) من سورة ص الآية ٥٥ .

(٢) أخرجه أحمد، المسند، مرجع سابق، (٢/ ٤٣١) والطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، (٦/ ٢١٦ رقم ٦٢٢٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (٢٥٧٨) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٤) من سورة الحديد من الآية ٢٥.

والعدل أيضاً واجب مفروض على الحاكم في علاقته بالمحكومين لقوله تعالى:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴾[٣].

ورغب الله في العدل وبين عاقبته، وهي حب الله ويا لها من حظوة عظيمة فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[٤].

وفي الحديث جعل الله الحاكم العادل أول السبعة الذين يظلهم الله يوم القيامة يوم لا ظل إلا ظله لقوله ـ ﷺ ـ (سبعة يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عدل.....)[٥].

وعنه ﷺ أنه قال: (إن المقسطين «العادلين» عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم، وما ولوا)[٦].

مما تقدم ذكره يتضح مدى الاهتمام البالغ الذي أولاه الشرع لإقامة العدل، وحثه على التمسك به، وكذلك مدى نعيه، على الظلم، ونبذه له، وتوعده للظالمين

---

(٥) من سورة المائدة من الآية ٨ .

(١) من سورة النساء من الآية ٥٨ .

(٢) من سورة النحل من الآية ٩٠ .

(٣) من سورة الحجرات من الآية ٩

(٤) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب الصدقة باليمين، (١٤٢٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

(٥) مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، (١٨٢٧) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

بسوء العاقبة والمصير، والشواهد التي أوردتها من كتاب الله وسنة رسوله للتدليل على وجوب العدل، وتحريم الظلم لم أقصد منها حصر كل ما ورد عن الشرع بهذا الشأن، فذاك من دونه خرط القتاد[١]، فقد ورد لفظ العدل في القرآن ثلاث عشرة مرة، هذا عدا اعدلوا وتعدلوا ويعدلون وأعدل وتعدل وعدلا حيث بلغ الجميع ثمانية وعشرين لفظاً تضمنتها آيات كلها تدعو للعدل أو تأمر به، وتحض عليه، أما الظلم فقد أفاض القرآن في النهي عنه، وفي توعد الظالمين، وبلغت آيات القرآن الناهية عن الظلم والمتوعدة للظالمين في جملتها مائتين وأربعاً وتسعين آية، هذا عدا نهيه عن الاعتداء وغير ذلك مما يناقض العدل[٢].

وإذا كان الظلم أو الجور محرما في كافة العلاقات بين المحكومين بعضهم مع بعض حتى في الأسرة الواحدة، بل وحتى في التعامل مع الأعداء وكذلك شأن سريان العدل، فهو واجب مفروض على الكافة مع الكافة فإن الظلم أكثر تحريماً، والعدل أكثر إيجاباً وفرضاً في علاقة الحاكم مع المحكومين، لأن مسئولية الحاكم مباشرة عن إقامة العدل، ومنع الظلم، والتظالم فذلك قوام وظيفته، ومهامه،وهذا يعني أن جور الحاكم وظلمه أعظم جرماً عند الله وعند خلقه، ولعل هذه الحيثية هي التي تفسر لنا ورود نصوص خاصة في القرآن والسنة تفرض العدل على الحاكم، وأخرى تبشر الحاكم العادل بحسن العاقبة، وطائفة من تلك النصوص

---

(١) هذا مثل للدلالة على استحالة جني الفائدة بعد ذلك، والقتاد: شجر له شوك وثمرته نفاخة، وخرط القتاد أي: تقشيره، ولا يلجئون إليه إلا عند الجدب بتقطيعه وحرقه ثم تعلف به الإبل انظر: ابن منظور، لسان العرب المحيط، مرجع سابق، مادة (ق ت د) (٣/ ٣٤٢).

(٢) د. عبد الغفار محمد عزيز. معالم الثقافة الإسلامية وأصول النظام الإسلامي ط ١٩٧٧ ص ١٠١. مؤسسة الوفاء للطباعة ـ القاهرة

تحرم الظلم على الحاكم، وتتوعد الحكام الظالمين بسوء العاقبة، وقد تقدم ذكر بعض من هذه النصوص.

ولكن متى يصح اعتبار ظلم الحاكم وجوره طغياناً يستوجب المقاومة وإجابة لهذا التساؤل يمكنني القول أن للظلم أو الجور درجات مختلفة الجسامة باختلاف الحق محل عدوان الحاكم، ذلك أن الجور في حقيقته خروج على الشرعية الإسلامية وتجاوز لحدودها، وهو بهذه المثابة لا يخرج أي الجور عن كونه عدواناً إما على حقوق الله سبحانه وتعالى، وإما على حقوق عباده وخلقه.

فإن كان محل الجور أو الظلم عدواناً على حق من حقوق الله سبحانه وتعالى، كحقه في تنفيذ الحدود الشرعية، فإن منع الحاكم من إقامتها يمثل عدواناً جسيماً، ومن ثم يعتبر طغيانًا يستوجب المقاومة، وكذلك كل اعتداء على حق الله تعالى يعد طغياناً.

وإن كان محل ظلم الحاكم وجوره يتمثل في عدوانه على حق للخلق كضربه للأبشار، وأخذه الأموال بغير حق، ففي هذه الحالة أرى أن ينظر في المدى الذي يبلغه عدوان الحاكم، فإن بلغ حداً لا يأمن معه الأفراد على سلامة أبدانهم، ودمائهم وأموالهم وأعراضهم، فإن ظلم الحاكم عندئذ يصدق عليه وصف الطغيان، باعتبار النتائج التي تترتب عليه، وهي زعزعة أمن وسلامة الجماعة على حقوقها وحرياتها، وهو ظلم حري بان تنبعث المقاومة في أقصى صورها لمواجهته، ووضع حد لهذا التجاوز الحاد للشرعية.

أما ما دون ذلك من ظلم الحاكم وجوره بأن كان لماماً لم يبلغ مستوى التهديد العام لحقوق وحريات الأفراد، فإن هذا لا يعتبر طغياناً ولكن ذلك لا يعني إضفاء الشرعية على تصرف الحاكم الظالم، إذ الظلم يبقى ظلماً مهما تواضعت آثاره وأضراره، ومهما قلت ضحاياه، ومنكراً يتعين تغييره إنما تفيد هذه التفرقة بين ظلم الحاكم الجسيم الذي يبلغ الطغيان وبين ظلم الحاكم اليسير الذي لم يبلغ الطغيان في تحديد نوع المقاومة، ودرجتها التي تبلغها في مواجهة الحاكم الظالم.

ونخلص مما تقدم أن طغيان السلطة العامة في الشريعة الإسلامية يتحقق بتجاوز الحاكم، وانحرافه الحاد عن الحدود الشرعية، وتجاوزه هذا وانحرافه يمثل عدواناً على حق من حقوق الله الخالصة، أو الغالبة أو على حق من حقوق العباد.

وإن هذا العدوان قد يصدق عليه بحسب حاله وصف الكفر، أو الفسوق المقترن بتمنع الحاكم بسلطانه عن إيقاع العقوبات الشرعية (الحدود ـ القصاص ـ التعازير) على شخصه أو الظلم والجور الذي بلغ حدا يهدد أمن الجماعة في دمائها وأعراضها وأموالها، ويأتي على حرياتها وحقوقها الشرعية.

وعليه فإن طغيان السلطة العامة في الشريعة الإسلامية يتبدى من خلال صور ثلاث هي:

كفر الحاكم

فسق الحاكم المقترن بتمنعه بسلطانه عن إيقاع العقوبات الشرعية (الحدود القصاص ـ التعازير) عليه.

ظلم وجور الحاكم إذا بلغ مستوى يهدد أمن الجماعة في دمائها وأعراضها وأموالها، فتغدو حقوقها وحرياتها معرضة لبطشه وجبروته بين لحظة وأخرى.

فيصدق وصف الطغيان على السلطة العامة إذا تلبس الحاكم بواحدة من تلك الصور، أما إن اجتمعت أكثر من صورة من صور الطغيان تلك بحق حاكم ما والعياذ بالله من ذلك ـ فإن سلطة الحاكم عندئذٍ قد يصدق عليها وصف الطغيان المركب.

هذا وإن الوصف العام المشترك، والجامع لصور الطغيان تلك مفردة أو مجتمعة هو المنكر الذي يتعين مقاومته، أو بحسب التعبير المستعمل في الشريعة الإسلامية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحكمه واجب عيني عند بعض العلماء وكفاية عند البعض الآخر.

وبهذا التحليل لمفهوم طغيان السلطة العامة في الشرع الإسلامي يتضح لنا مدى التميز الذي يحظى به الشرع الإسلامي في بلورة هذا المفهوم بالمقارنة بمفهومه لدى الفقه الكنسي والوضعي.

فلئن التقى الشرع الإسلامي والنظام الوضعي في تقرير كون الطغيان خروجاً على الشرعية المسلم بها في الجماعة، إلا أن تحديد ماهية هذه الشرعية لم يكن منضبطاً في النظام الوضعي، إذ اعتراه الأخذ والرد والتغيير والتبديل فكانت الشرعية ذاتها محل نزاع واضطراب، تتلاطمه الأمواج في بحر لجي من القانون الكنسي والقانون الطبيعي إلى أن رست على شاطئ الصيغ القانونية في العصر الحديث، والمتمثلة في الدساتير والقوانين واللوائح وغيرها مما يعبر عنه بمصادر الشرعية في النظام الوضعي، إلا أن الشرعية بالرغم من تلك الصيغ لم تستقر بعد من حيث مضمونها،

وستظل تائهة هائمة على وجهها إلى أن تقدم هي الإجابة على السؤال الخالد الذي ردده بعفوية بالغة واحد من أعلامها ذلكم هو العميد (دوجي) عندما قال: لا يمكن لأحد أن يفسر من الناحية الإنسانية كيف أن إرادة إنسانية يمكن أن تعلو وتسمو على إرادة إنسانية أخرى[1].

والحق أن النظام الوضعي عاجز كل العجز عن تقديم إجابة صحيحة لهذا التساؤل، وكفى ذلك ضياعاً وقد دفعت ثمن ذلك الضياع الأجيال باستعباد الطغاة والدهماء لها على مر القرون، ولم تزل وما على سدنة النظام الوضعي إلا التماس الإجابة الحقة على ذلك من الرسالات السماوية، والتي لم يبقَ منها، بين أيديهم محفوظا إلا الأخيرة منها، وهي رسالة الإسلام، ففيها الحق اليقين، وقد ألقت الشرعية الوضعية المضطربة بظلالها الكثيفة على مفهوم الطغيان، فافتقر للانضباط والتحديد، وأصابه الاهتزاز وعدم الثبات لاهتزاز قاعدته التي بني عليها وهي الشرعية.

وبعد هذا العرض لمفهوم طغيان السلطة العامة في الشريعة الإسلامية أعرض فيما هو آتٍ لصور المقاومة في الشريعة الإسلامية.

(١) ذكره د. فتحي عبد الكريم ـ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة دار النهضة = العربية المرجع السابق ص ١٢٧.

المطلب الثاني

صور المقاومة

في الشريعة الإسلامية وتمييزها عن جريمة البغي

ذكرت من قبل أن مفهوم المقاومة في النظام الوضعي يتمحور حول رفض موقف أو سلوك ما، وأن هذا الرفض يتخذ صوراً عدة منها ما هو سلبي ومنها ما هو إيجابي، وللمقاومة في الشرع الإسلامي ذات المفهوم ولكنه يختلف من حيث جوهره وأساسه، هذا ما سيتضح من عرضنا لصور المقاومة في الشريعة الإسلامية في(أولاً) مما يأتي ثم أعقب ذلك بتمييزها عن جريمة البغي في (ثانياً).

أولاً

صور المقاومة في الشريعة الإسلامية

حكم الطغيان بصوره الثلاث ـ التي تقدم بيانها ـ الحرمة، فالطغيان إذن محرم شرعاً. وكل محرم منكر وكل منكر أوجب الشارع تغييره ومقاومته.

وعليه فإن القاعدة الحاكمة والتي بمقتضاها تتحدد صور المقاومة بوجه عام، هي قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الطغيان بمقتضى هذه القاعدة، لا تختلف صورها عن الصور العامة لمقاومة كل منكر، تلك الصور التي نص عليها حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان.)[1].

ثم إن هناك صوراً خاصةٌ جاء بها الشرع الإسلامي لمقاومة طغيان السلطة، وهذه الصور الخاصة هي: إسقاط حق الحاكم في الطاعة والنصرة والتعاون وعزل الحاكم الطاغية والخروج على الحاكم الطاغية.

وبناء على ما تقدم أعرض لصور مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية وفق التقسيم الآتي:

---

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان (٤٩).

أ

الصور العامة لمقاومة طغيان السلطة

(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

ب

الصور الخاصة لمقاومة طغيان السلطة

وتتضمن :ـ ١) إسقاط حقوق الحاكم الطاغية

٢) عزل الحاكم الطاغية

٣) الخروج على الحاكم الطاغية.

أ

الصور العامة لمقاومة الطغيان

(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

أبّين أولاً تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبيان حكمه ثم صور تغيير المنكر.

تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:ـ

المعروف كل خير، أو كل فعل يعرف بالشرع حسنه والمنكر ضد المعروف[1].

---

(١) نزهة المتقين شرح رياض الصالحين للإمام الحافظ أبي زكريا محيي الدين يحيى النووي: شرح د. مصطفى سعيد الخشن د. مصطفى البغا محيي الدين علي الشربجي. محمد أمين لطفي مؤسسة الرسالة بيروت. ط ١٥ ص ٢٠٧.

ويعرف المنكر عند بعض الفقهاء بأنه كل محذور الوقوع شرعاً[١].

وهم يقصدون بهذا التمييز بين المعصية والمنكر لأن المنكر عندهم أعم من المعصية، فلا يعتبرون مثلا فعل الصبي والمجنون معصيةِ لأن الفعل عندهم لا يكون معصية إلا إذا كان فاعله عاصياً فالمعصية بلا عاصٍ محال.[٢]

فالصبي والمجنون مثلا يجب منعهم من ارتكاب المحرمات ليس لأنهم عصاة ولكن لارتكابهم المنكر.

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:[٣]

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوجوب، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع.

الدليل من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٤].

ووجه دلالة الآية على الإيجاب أن الخطاب قد ورد فيها بصيغة الأمر والقاعدة أن الأمر يفيد الوجوب ما لم يصرفه صارف ولا صارف له هنا.

---

(١) الإمام أبو حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ج٢ ص ٣٢٤.

(٢) الإمام أبو حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين مرجع سابق ـ ج٢ ص ٣٢٤.

(٣) ورد لفظ (المعروف) في (القرآن الكريم) ثمان وثلاثين مرة وورد لفظ (المنكر) فيه ست عشرة مرة. انظر ابن تيمية ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ تمهيد د. محمد جميل غازي دار المدنى، جدة ط ٢ سنة ١٩٧٨ ص ٤.

(٤) من سورة آل عمران ـ الآية ١٠٤.

وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[1] وفيه بيان لصفات المؤمنين فضلا عن دلالة صيغ الأمر على الوجوب كالآية السابقة وأيضا بها أن الإيمان بالله واجب، فكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب أيضاً ولعل في تقدمه على الإيمان بالله تعظيماً لشأنه فهو مناط الخيرية التي استحقتها هذه الأمة على غيرها من الأمم إن هي أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر.

وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾[2]. ووجه الدلالة على الوجوب في الآية هو إيرادها للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن فرائض ثابتة هي الصلاة والزكاة وطاعة الله ورسوله، دل ذلك على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وجوب الصلاة والزكاة وطاعة الله ورسوله.

وقوله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾[3]. ووجه الدلالة في الآية أنها رتبت عقوبة (اللعن) على قوم لأسباب من ضمنها تركهم التناهي عن المنكر، والمعلوم أن ترتيب العقوبة على ترك فعل يفيد وجوبه أي وجوب النهي عن المنكر هنا.

---

(١) من سورة آل عمران من الآية ١١٠.

(٢) من سورة التوبة من الآية ٧١.

(٣) من سورة المائدة ٧٨ ـ ٧٩.

الدليل من السنة :

تضافرت أقوال الرسول ﷺ على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نذكر منها:ـ

(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)[١].

وفي رواية أخرى (فإن لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)[٢]. وروى (الأصفهاني) عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: (لا تزال لا إله إلا الله تنفع من قالها وترد عنهم العذاب والنقمة ما لم يستخفوا بحقها قالو يا رسول الله وما الاستخفاف بحقها قال: يظهر العمل بمعاصي الله فلا ينكر ولا يغير)[٣].

عن أم المؤمنين (أم الحكم زينب بنت جحش) رضي الله عنها أن النبي ـ ﷺ ـ دخل عليها فزعاً يقول (لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم (يأجوج ومأجوج) مثل هذه وحلق بإصبعيه الإبهام والتي تليها فقلت: يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: (نعم) إذا كثر الخبث[٤].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هذا حديث آخر، حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، (٥٠).

(٣) مختصر شعب الايمان للإمام البيهقي تأليف الشيخ أبي جعفر عمر القزويني، صححه وعلق عليه محمد منير الدمشقي دار الكتب العلمية، ببيروت ص ١٧٨ .

(٤) أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، (٣٣٤٦)

عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: (يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ من سورة المائدة من الآية ١٠٥ ـ وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه») [١].

فالأحاديث المتقدمة تدل بوضوح على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب لما تضمنته من صيغة الأمر في بعضها ولما تضمنته من الوعيد بالعقوبة في بعضها الآخر.

الدليل من الإجماع:

نقل الإجماع غير قليل من العلماء نذكر منهم: ـ

(الجصاص) إذ قال: (أكد الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع من كتابه وبينه رسول الله ﷺ في أخبار متواترة عنه فيه وأجمع فقهاء الأمصار على وجوبه) [٢].

(وابن حزم) بقوله (اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف بين أحد منهم) [٣].

(وابن تيمية) بقوله: (كل طائفة خرجت على شريعة من شرائع الإسلام

---

(١) أخرجه أبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، (٤٣٣٨)، والترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، (٢١٦٨) وقال: هذا حديث صحيح.

(٢) أحكام القرآن دار الكتاب العربي ـ بيروت، بدون تاريخ نشر جـ٢ ص ٤٨٦.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل دار المعرفة ـ بيروت ط ٢ جـ ٤ ص ١٧١.

الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين...) ويضرب على ذلك مثلاً فيقول (فإذا أقروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس، وجب قتالهم حتى يصلوا.... كذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار...)[1].

وبناء على الأدلة المتقدمة يبين أن حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب شرعي:

ولكن أهو واجب على كافة المسلمين أم على بعضهم؟ وبعبارة الفقه الإسلامي هل هو فرض من فروض الكفاية أم انه فرض عين؟

ولعلماء المسلمين قولان بشأنه:

الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية:

واستدلوا بما يأتي: ـ

١ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[2]. وقالوا إن ﴿مِّنكُمْ﴾ الواردة في الآية جاءت للتبعيض أي بعضكم وفي هذا قال الإمام الغزالي: (فيها ـ أي الآية ـ بيان أنه فرض كفاية لا فرض عين. وأنه إذا قام به أمة أسقط الفرض عن الآخرين، إذ لم يقل (كونوا كلكم آمرين بالمعروف) بل قال:﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ فإذا ما قام به واحد أو جماعة سقط الحرج

---

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية دار المدني ـ جدة ط ٢ سنة ١٩٨٧ ص ٥ وأيضاً فتاوى ابن تيمية جـ ٤ المرجع السابق ص ١٤١.

(٢) من سورة آل عمران من الآية ١٠٤.

عن الآخرين)[١].

٢ ـ إن التكليف في الآية المذكورة مختص بالعلماء لأنها مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء: الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

والدعوة مشروطة بالعلم بالخير، والعلم بالمعروف والعلم بالمنكر والعلم بحال المدعو والمأمور والمنهي، فالعلم بهذا كله مطلوب شرعاً، وإلا فإن الجاهل ربما دعا إلى الباطل، وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف، وقد يغلظ في موضع اللين. ويلين في موضع الغلظة، فثبت أن هذا التكليف موجه إلى العلماء، وهم بعض الأمة لا كلها[٢] وينتهي أصحاب هذا الرأي بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إذا قام به من هو أهل له سقط التكليف عن الآخرين.

الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين واستدل القائلون بهذا بما يأتي: ـ

١ ـ أن (من) الواردة بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ ...﴾ ليست للتبعيض ولكنها هنا لبيان الجنس مثل (من) في قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾[٣].

وكما يمكن أن تكون (من) للتبعيض، يمكن أن تكون أيضا للبيان، وهي في هذه الآية تفيد البيان لوجود قيود أخرى تفيد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) الإمام أبي حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين ج ٢ المرجع السابق ص ٣٠٧. وأيضا استدل بن تيمية بالقرآن على كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، يراجع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ لابن تيمية ـ دار المدني بجده ـ ط ٢ ص ٣٧ قدم له د. محمد جميل غازي.

(٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ لابن تيمية ـ المرجع السابق ص ١٥.

(٣) من سورة الحج من آية ٣٠ استشهد بهذا د. محمد خليل غازي في مقدمته لكتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لابن تيمية المرجع السابق ص ١٥.

واجب عيني، لا يسقط عن أحد إلا بشروط سقوط التكليف وهذه القيود هي تلك المستمدة من آيات أخرى مثل:ـ

قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ ﴾(١).

وفي هذه الآية بيان لصفات المؤمنين ـ فالصفة الأولى الولاية فيما بينهم وهي واجب عيني، لأن من تولى الكافرين فقد الإيمان لقوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ ﴾(٢) والصفة الثانية هي أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وهي واجب عيني، ثم تأتي صفات أخرى للمؤمنين، يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، وهذه كلها واجبات عينية، فكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عيني(٣).

وفي آية أخرى يقدم الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان نفسه، ولا يمكن أن تتقدم صفة على الإيمان إلا إذا كانت واجباً عينيًا، وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِۗ ﴾(٤).

وعليه فإن (من) مقيدة بالنصوص السابقة، الأمر الذي يرتب صرفها للدلالة

---

(١) سورة التوبة من الآية ٧١.

(٢) من سورة المجادلة من الآية ٢٢.

(٣) د. علي محمد جريشة ـ المشروعية الإسلامية العليا ـ المرجع السابق ص ٢٧٨.

(٤) سورة آل عمران من الآية ١١٠.

على أنها جاءت في هذه الآية للبيان وليس للتبعيض.

ثم إن هناك أدلة أخرى استشهد بها القائلون بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين ومنها:ـ

١ ـ أن أحاديث كثيرة نفت الإيمان عمن لا ينكر المنكر ولو بقلبه ومنها (ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)[١] وفي آخر (وذلك أضعف الإيمان)[٢].

ونفي الإيمان عمن لا ينكر المنكر ولو بقلبه، يفيد أن إنكار المنكر واجب عيني، والقول بغير ذلك يؤدي إلى أن إنكار المنكر واجب على البعض، ومن ثم فإن البعض الآخر ممن لا يجب عليهم إنكار المنكر يعدُ هذا البعض وقد انتفى عنهم الإيمان[٣]. وهو قول غير مقبول .

٢ ـ ورد عن رسول الله ﷺ في حديث له قوله: (أنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع)[٤] .

ويدل الحديث على أن من كره بقلبه فقد برئ من الإثم وأن من أنكر بأكثر من ذلك فقد تحققت له السلامة والنجاة، ثم يذكر الحديث ما هو ضد ذلك (الكراهية والإنكار) بقوله: ولكن من رضي وتابع. فمن رضي فقد وقع بالإثم ومن تابع فقد انتفت عنه السلامة والنجاة ووقع تحت طائلة المسئولية .

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) د. علي محمد جريشة ـ المشروعية الإسلامية العليا ـ المرجع السابق ص ٢٨٥.

(٤) أخرجه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، (١٨٥٤) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

٣ ـ أن قدراً من الإنكار يقدر عليه الكافة وهذا القدر هو (الإنكار بالقلب) كما جاء في الحديث سابق الذكر، ومن تخلف عن إنكار المنكر بهذا القدر، فقد انتفى عنه الإيمان مما يدل على أن إنكار المنكر واجب على كل مكلف، أي واجب عيني كوجوب الإيمان ذاته .

٤ ـ أن السكوت على المنكر، وعدم تغييره، أو حتى عدم محاولة تغييره يجعل كل ساكت شريكاً في الإثم، فهو إما أن يكون فاعلا أصلياً أو شريكاً وكلاهما مسئول، فالساكت علي المنكر مرتكب لجريمة الترك، أو الامتناع وهي جريمة معروفة لدى الفقهاء المسلمين ورجال القانون.

وقد نعى الشارع باللعن على من يقفون موقف السلبية من انتهاك حرمات الله، وكأن الأمر لا يعنيهم من قريب أو بعيد، فقال تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾[1].

وفي الحديث: (لا ينبغي لامرئ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به، فإنه لن يقدم أجله، ولن يحرمه رزقه)[2].

وأيضاً قوله ﷺ: (لا يقفن أحدكم موقفاً يقتل فيه رجل ظلماً فإن اللعنة تنزل على كل من حضر حين لم يدفعوا عنه، ولا يقفن أحدكم موقفا يضرب فيه رجل

(١) من المائدة الآيتان ٧٨ و ٧٩.

(٢) أخرجه البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ، جـ٦ ص ٩٢، ٩٣ رقم (٧٥٧٩، ٧٥٨٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

ظلماً، فان اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه)[١].

٥ ـ والقول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقصور على العلماء، لم يسلم للقائلين به ذلك أن من المنكر ما يستوي به العلم لدى الكافة كحرمة شرب الخمر والربا وترك بعض الواجبات كالصلاة والصيام وغير ذلك كثير مما شاع علمه[٢]. ولا يحتاج إلى كفاية علمية أما الأمور الأخرى التي تدق مسائلها وتحتاج إلى بحث ونظر فقهي، فتلك هي التي لا ينبغي لغير أهلها من العلماء أن يخوضوا بها. وفي هذا قال الشيخ (محمد عبده) بصدد تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ... ﴾ (المفروض الذي ينبغي أن يحمل عليه خطاب التنزيل هو أن المسلم لا يجهل ما يجب عليه وهو مأمور بالعلم والتفرقة بين المعروف والمنكر.. على أن المعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطبائع السليمة. والمنكر وهو ما أنكرته العقول والطبائع السليمة.. وإنما المرشد إليه ـ مع سلامة الفطرة كتاب الله وسنة رسوله المنقولة بالتواتر والعمل. وهو لا يسع أحد جهله، ولا يكون المسلم مسلماً إلا به. فالذين منعوا عموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جوزوا أن يكون المسلم جاهلا لا يعرف الخير من الشر ولا يميز بين المعروف والمنكر. وهو لا يجوز دينًا)[٣].

ولا يسعني إلا ترجيح الرأي القائل بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) أخرجه الطبراني، المعجم الكبير، مرجع سابق، جـ ١١ ص ٢٦٠ رقم ١١٦٧٥. عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) مختصر شعب الإيمان ـ للإمام البيهقي تأليف أبي جعفر عمر القزويني مرجع سابق، ص ١٨٠.

(٣) تفسير القرآن الحكيم، المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٧.

فرض عين وذلك لقوة الأسانيد التي اعتمد عليها. ومن ثم يتعين على كل مسلم بعينه أن ينكر المنكر إذا شهد إتيانه وأن يأمر بالمعروف إذا ظهر تركه كل بحسب قدرته والحد الأدنى الذي لا يعدم منه أحد هو الإنكار بالقلب وهذا له مظاهره الخارجية كما سيأتي ذكر ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الشروط المعتبرة فيمن يمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:ـ

أ) الشروط المتفق عليها:ـ

١) الإسلام، فالذي يمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يكون مسلماً، لأنه يؤدي تكليفاً شرعياً بأداء المعروف ومنع المنكر بحسب ميزان الشريعة. وغير المسلم ليس أهلاً لأداء هذا الدور قبل أن يكون مسلمًا، لأنه نصرة للدين فكيف يكون الكافر من أهله وهو جاحد لأصله، ولما فيها من معنى الولاية والله تعالى يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[1].

٢) التكليف: أي أن يكون بالغاً عاقلاً فتحقق البلوغ والعقل شرط لوجوب التكاليف عموماً، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن لناقص التكليف أن يأمر بالمعروف وبنهي عن المنكر كقربه من القربات وليس كواجب من الواجبات، فله إن شاء أتاها وله إن شاء امتنع عنها بنفسه[2].

٣) العلم بأن ما يأمر به معروفاً، وأن ما ينهى عنه منكراً وفق الشريعة فغير العالم بالمسألة موضع الأمر والنهي ربما كان ما يفسده أكثر مما يصلحه[3].

---

(١) من سورة النساء من الآية ١٤١ معالم القربة في أحكام الحسبة ـ ابن الأخوة المرجع السابق ص ٨.

(٢) إحياء علوم الدين ـ للغزالي المرجع السابق جـ٢ ص ٢١٣.

(٣) تفسير المنار محمد رشيد رضا المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٧، ٢٨ وأيضاً إحياء علوم الدين الغزالي=

٤) القدرة: فالعاجز لا تجب عليه الحسبة باليد (القهر) أو اللسان وإنما تجب عليه الحسبة بالقلب، لأن الإنكار بالقلب مقدور عليه من قبل الكافة كما تقدم بيان ذلك وسنده. ومما يؤثر عن (ابن مسعود) رضي الله عنه قوله: جاهدوا الكفار بأيديكم فإن لم تستطيعوا إلا أن تكفهروا في وجوههم فافعلوا[١].

والعجز المسقط للوجوب قد يكون حسياً أو معنوياً. والحسي ما قد يصيب الإنسان في بدنه وقواه من نقص أو ضعف يحول بينه وبين أداء الواجب من مرض أو شيخوخة) أو فقدان عضو من أعضائه وما إلى ذلك، أما العجز المعنوي فهو الخوف الشديد من خطر محدق محقق الوقوع على من يتصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فانتفاء القدرة على النحو السابق ينقل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من درجة الواجب إلى درجة الندب، هذا ما يراه الإمام الغزالي، وهو يشترط في الحالتين (الوجوب ـ الندب) أن يؤدي إلى تغيير المنكر، أو على الأقل إظهار شعائر الإسلام، أو كسر شوكة الكافرين وغيرهم من أهل المنكر وذهاب هيبتهم وغيظ قلوبهم بمشاهدتهم جراءه المسلمين وعدم مبالاتهم بمهجهم في سبيل الله حبا للشهادة، وفي ذلك ما فيه من الخير الكثير في تشجيع المسلمين وغيظ الكافرين[٢].

واستدل الإمام الغزالي على رأيه بنقل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من درجة الوجوب إلى الندب حالة تحقق العجز بحديث رسول الله ـ ﷺ ـ: (أفضل

= جـ٢ المرجع السابق ص ٣٢٠.

(١) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ المرجع السابق ـ جـ ٢ ص ٣١٩.

(١) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ جـ٢ ـ ص ٣١٩

الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) والمعلوم أن الشهادة ليست واجبة بل مندوبة، وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾[1]. لقوله: لا خلاف في أن المسلم الواحد له أن يهجم على صف الكفار ويقاتل، وان علم إنه يقتل، وهذا ربما يظن انه مخالف لموجب الآية وليس كذلك، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس التهلكة ذلك بل ترك النفقة في طاعة الله تعالى، وإذا جاز له أن يقاتل الكفار حتى يقتل جاز له في الحسبة.

والرأي عندي أن لا مشاحنة في اعتبار العجز الحسي سبباً مسقطاً لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أن يكون بالقدر الذي يحول دون مباشرة هذا الواجب على نحو كلي (التغيير باليد وباللسان) أو جزئي بحيث يسقط صورة من صور التغيير دون النيل من قدرة المكلف على مباشرة الصور الأخرى، أما العجز المعنوي وهو الخوف من المكروه من جراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالذي أحسبه أن الشعور بالخوف لا يكاد يفارق حتى أشجع مَنْ خلَقَ اللهُ، فالشعور به عام ولكن ما يختلف به الناس هو القدرة على مكابدته ومقاومته والتغلب عليه، وحسب المسلم عزاء وزاد له في مكابدته الخوف ما يرجوه من ربه من نيل إحدى الحسنيين النصر أو الشهادة وكذلك بهوان الدنيا الفانية التي لا محال من فراقها يوماً ما.

هذا ولو ساغ اعتبار مجرد الخوف مسقطاً للواجب كما ذهب إلى ذلك الإمام الغزالي لما قامت للجهاد قائمة لأنه محفوف بالمخاطر واحتمال زهق الأرواح فيه وارد وهو مع ذلك أي الجهاد واجب إلا على من قام بشأنه عذر من الأعذار الشرعية

(١) من سورة البقرة من الآية ١٩٥ .

المعروفة، وهذه ليس من بينها الشعور بالخوف. وما الجهاد إلا ضرب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وان خيف إتلاف النفس فضلاً عن المال[١].

وإنما كل ما ينبغي لأداء هذا الواجب بعد تحقق موجبه، هو إعداد العدة له والتهيؤ للنهوض به باكتساب الأسباب المعينة عليه من قبيل تحصيل العلم وحشد كافة الطاقات اللازمة لكل أمرٍ ونهي بما يناسبه، وكذلك مما يلزم لأداء هذا الواجب التحرر من المعوقات والمثبطات التي تعيق أداءه[٢].

٥) الحلم والرفق[٣] فهو لازم للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر (المحتسب) فلا يكون فظاً غليظاً حتى لا يفوت بسوء تصرفه النفع من أداء هذا الواجب، فعليه تجنب الغضب والانفعال والترفق فيمن يأمره وينهاه وحتى لا تأخذ هذا الأخير العزة بالإثم ويستدل على وجوب الرفق بما استدل به الخليفة المأمون إذ وعظه واعظ وعنف له في القول فقال: يا رجل أرفق فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر مني، وأمره بالرفق فقال تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾[٤].

---

(١) ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ المرجع السابق ـ جـ ٤ ص ١٧٥.

(٢) يروى أن بعض أهل العلم كان له سنور وكان يأخذ من قصاب في جواره كل يوم شيئاً من الغدد لسنوره فرأى على القصاب منكراً، فدخل الدار أولاً وأخرج السنور ثم قدم على القصاب ونهاه عن المنكر فقال القصاب: لا أعطيك بعد هذا شيئاً لسنورك فقال : ما احتسبت عليك إلا بعد إخراج السنور وقطع الطمع منك. ويروي أيضاً أن كعب الأحبار قال لأبي مسلم الخولاني : كيف منزلتك في قومك؟ قال : حسنة، قال : إن التوراة تقول إن الرجل إذا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ساءت منزلته عند قومه فقال أبو مسلم : صدقت التوراة وكذب أبو مسلم ذكر الروايتين الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين المرجع السابق الجزء الثاني ص ٣٣٤.

(٣) إحياء علوم الدين المرجع السابق ـ جـ ٢ ـ ص ٣٣٤

(٤) من سورة طه الآية ٤٤

٦) الصبر: على ما قد يلحقه من الأذى من جراء أدائه لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴾[1] .

(فلا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما يأمر به فقيهاً فيما ينهى عنه، رفيقاً فيما ينهى عنه، رفيقاً فيما يأمر به، حليمًا فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه)[2] .

الشروط المختلف عليها: ـ

١ ـ العدالة: فالفاسق لا يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الحسبة) هذا عند فريق من العلماء ومنهم (أبو الحسن الماوردي)[3] .

وذهب آخرون من أهل العلم إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الفاسق والعادل، ومن القائلين بهذا الرأي أبو حامد الغزالي[4] .

واستدل الأولون على رأيهم بما يأتي: ـ

بقوله تعالى: ﴿ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾[5] . وبقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴿٢﴾

---

(١) من سورة لقمان الآية ١٧

(٢) ابن تيمية ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر المرجع السابق ص ٤٧ . وأيضاً ابن تيمية ـ مجموع فتاوى ابن تيمية ـ المجلد الثامن والعشرون مكتبة المعارف ـ الرياض ـ ص ١٣٧ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي المرجع السابق ص ٢٤٠ .

(٤) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق جـ٢ ـ ص ٣١٢.

(٥) من سورة البقرة من الآية ٤٤.

﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[١] . ورد عليهم بأن الآية: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ ....﴾ إنما هي إنكار عليهم من حيث تركهم المعروف لا من حيث أمرهم به ودل أمرهم غيرهم بالبر على قوة علمهم وقوله تعالى:﴿ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ إنكار من حيث أنهم نسوا أنفسهم لا من حيث أنهم أمروا غيرهم وذكر أمر الغير بالبر للاستدلال به على علمهم وتأكيد الحجة عليهم[٢] .

أما الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ فإن المراد به ـ والله أعلم ـ الوعد الكاذب. وليس أمر الغير وترك الفعل.

واستدل القائلون أيضا بشرط العدالة فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بقوله ـ ﷺ ـ: (مررت يوم أن أسري بي بقوم تقرض شفاههم بمقارض من نار فقلت من أنتم؟ فقالوا كنا نأمر بالخير فلا نأتيه، وننهى عن الشر ونأتيه) ورد عليهم أن العذاب لأولئك إنما كان بسبب تركهم فعل ما يأمرون به غيرهم وإتيانهم المنكر الذي ينهون عنه غيرهم فمن أجل ذلك هم يعذبون لا من أجل أنهم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر)[٣].

واستدلوا أيضاً بالمعقول بقولهم أن أمر الفاسق بالمعروف ونهيه عن المنكر لا فائدة منه، لأن هداية الغير فرع للاهتداء. وكذلك تقويم الغير فرع للاستقامة، ومن ليس بصالح في نفسه فكيف يصلح غيره؟ ومتى يستقيم الظل والعود

---

(١) من سورة الصف من الآيتين ٢، ٣.

(٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق جـ٢ ـ ص ٣١٢.

(٣) أخرجه أحمد، المسند، مرجع سابق، جـ٣ ص ١٢٠، والطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، جـ٨ ص ١٤٤.

أعوج؟[(١)].

والذي أراه أنه وإن كان صحيحاً أن الغاية من الأمر بالمعروف ومن النهي عن المنكر فعل الأول واجتناب الثاني، إلا أن هناك غاية أخرى مع تلك الغاية ألا وهي إقامة الحجة والإعذار إلى الله سبحانه وتعالى، وهذه الأخيرة محققة الوقوع وإن تخلفت الأولى، ولعل في استحضار مثل هذه الغاية الأخيرة في نفس الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أدعى إلى استقامة الآمر والمأمور والناهي والمنهي على الشريعة فيتحقق عندئذ مطلوب الشرع.

ولهذا أرجح الرأي القائل بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العدل وغير العدل كل بحسب قدرته وعلمه؛ ذلك أنه لا يوجد مسلم يطيع الله ولا يعصيه أبداً وأيضاً لا يوجد مسلم يعصي الله ولا يطيعه أبداً.

وبعد تفنيد حجج القائلين بشرط العدالة على النحو السابق أثبت، القائلون بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العدل وغير العدل حججا أخرى نذكر منها:ـ

أ ـ أن الآيات والأحاديث التي شرعت وأوجبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاءت عامة، ولم يوجد ما يخصص عمومها بالعدل.

ب ـ كما أن القول بعدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على غير العدل (الفاسق)، يؤدي إلى سد باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن ما من احد معصوم عن المعاصي إلا الأنبياء والرسل عليهم السلام، وفي هذا ينقل عن

---

(١) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ جـ٢ ـ ص ٣١٢

(سعيد بن جبير) قوله: (إن لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر إلا من لا يكون فيه شيء لم يأمر أحد)(١)

جـ ورد عن رسول الله ﷺ قوله: (مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله. وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كله)(٢).

٢ ـ الإذن من السلطة لمن يمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشترط بعض العلماء الحصول على إذن السلطة العامة في ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واحتجوا بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلطة وولاية، والذي يقلد هذه السلطة والولاية إنما هو ولي الأمر فلا يتصدى لها آحاد الناس من تلقاء أنفسهم، وأن السلطة العامة هي أقدر على اختيار من يحسن القيام بهذه الولاية. وأن تركها إلى الأفراد دون قيد ولا شرط يؤدي إلى الفساد والفتن(٣).

إلا أن جمهور العلماء لا يشترطون الحصول على إذن مسبق من السلطة العامة لمن يمارس واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحتجوا بان نصوص الشريعة الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاءت عامة ولم يرد ما يقيدها بإذن السلطة العامة، ومن ثم فاشتراط قيد الإذن اشتراط فاسد ولا أصل له في الشرع(٤).

---

(١) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ جـ٢ ـ ص ٣١٢

(٢) أخرجه الطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، جـ ٦ ص ٣٦٥ رقم ٦٦٢٨ وفي الصغير، مرجع سابق، جـ ٢ ص ١٧٥ رقم ٩٨١ من حديث أنس رضي الله عنه، قال الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مرجع سابق، جـ ٧ ص ٢٧٧ : رواه الطبراني في الصغير والأوسط من طريق عبد السلام بن عبد القدوس بن حبيب عن أبيه وهما ضعيفان.

(٣) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ جـ٢ ـ ص ٣١٢

(٤) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ جـ٢ ـ ص ٣١٥.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن القائمين على السلطة العامة هم أنفسهم خاضعون لواجب أمرهم بالمعروف إن تركوه ونهيهم عن المنكر إن اقترفوه فكيف يعقل القول بعدم ممارسة هذا الواجب بحقهم إلا بإذنهم؟ وماذا لو امتنعوا عن منح هذا الإذن؟ هل من قائل بسقوط هذا التكليف الشرعي بجرة من أقلام الطغاة؟.

والحق فيما أرى إن اشتراط إذن السلطة منقوض بقول الله ورسوله فهو تكليف يستمد شرعيته ووجوبه من مصدره (مثل الصلاة والصيام) وهي : النصوص التي تقدم بيانها ولا معقب على ما قال الله ورسوله وقد انعقد الإجماع على ممارسة هذا الحق من غير إذن من السلطة العامة [١] والشواهد على ذلك تُستعصى على الحصر [٢]

---

(١) قال الإمام الجويني (فإذا ثبت أصلاً فلا يتخصص بالأمر بالمعروف الولاة، بل ذلك ثابت لآحاد الناس والدليل عليه الإجماع أيضاً فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاة وينهون عن المنكر مع تقرير حكام المسلمين إياهم وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية).

الإرشاد للجويني ص ٣٦٨، ذكره د. سعيد عبد المنعم الحكيم المرجع السابق ص ٢٥٥ .

(٢) ومن ذلك ما روي عن ضبة بن محصن العنزي قال كان علينا أبو موسى الأشعري أميراً بالبصرة فكان إذا خطب حمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي ﷺ وأنشأ يدعو لعمر رضي الله عنه قال : فغاظني ذلك منه فقمت إليه فقلت له : أين أنت من صاحبه تفضله عليه فصنع ذلك جمعاً ثم كتب إلى عمر يشكوني يقول : إن ضبة بن محصن العنزي يتعرض لي في خطبتي. فكتب إليه عمر: أن أشخصه إلي قال : فأشخصني إليه فقدمت فضربت عليه الباب فخرج إلي فقال : من أنت؟ قلت: أنا ضبة. فقال لي : لا مرحب ولا أهلاً، قلت: أما المرحب فمن الله، وما الأهل فلا أهل لي ولا مال فبماذا استحللت يا عمر إشخاصي من مصري بلا ذنب أو بينة ولا شيء أتيته؟ فقال : ما الذي شجر بينك وبين عاملي ؟ قال: قلت: الآن أخبرك به إنه كان إذا خطبنا حمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي ﷺ ثم أنشأ يدعو لك فغاظني ذلك منه فقمت إليه فقلت له: أين أنت من صاحبه تفضله عليه؟ فصنع ذلك جمعاً ثم كتب إليك يشكوني: قال : فاندفع عمر رضي الله عنه باكياً وهو يقول: أنت والله أوفق منه وأرشد، فهل أنت غافر لي ذنبي يغفر الله لك؟ قال: غفر الله لك يا أمير المؤمنين قال ثم اندفع باكياً.=

وما رست الأمة أفراداً وجماعات نساء ورجالاً صبياناً وشيوخاً هذا الواجب ليس فقط في مواجهة آحاد الناس بل في مواجهة رأس الدولة نفسه من غير ترخيص منه أو أذن ولكن إيجاباً من الله ورسوله .

= وهو يقول : والله لليلة من أبي بكر ويوم خير من عمر وآل عمر ذكره الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٢ المرجع السابق ص ٤٤ ط .

ويروى أيضاً أن حطيطاً الزيات جيء به إلى الحجاج فلما دخل عليه قال : أنت حطيط؟ قال نعم ... قال فما تقول في؟ قال: أقول إنك من أعداء الله في الأرض تنتهك المحارم وتقتل بالظنة قال: فما تقول في أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان؟ قال: أقول إنه أعظم جرماً منك وإنما أنت خطيئة من خطاياه قال: فقال الحجاج ضعوا عليه العذاب قال: فانتهى به العذاب إلى أن شقق له العصب ثم جعلوه على لحمه وشدوه بالحبال ثم جعلوا يمدون قصبه حتى انتحلوا لحمه فما سمعوه يقول شيئاً قال فقيل للحجاج إنه في آخر رمق فقال : أخرجوه فارموا به في السوق قال جعفر : فأتيته أنا وصاحب له فقلنا له : حطيط ألك حاجة؟ قال: شربة ماء ثم مات وكان ابن ثماني عشرة سنة رحمه الله تعالى المرجع السابق ص ٣٤٦ .

ويذكر ابن الإخوة أن من عادات السلف الحسبة على الولاة قاطعاً بإجماعهم على الاستغناء عن التفويض وكل من أمر بالمعروف وإن كان المتولي راضياً وإن كان ساخطاً عليه منكراً يجب الإنكار عليه .

معالم القرية في أحكام الحسبة ـ ابن الإخوة عنى بنقله وصححه روبن ليوى . المرجع السابق ص ٢١ .

صورة تغيير المنكر :.

حدد الرسول ﷺ الوسائل التي يكون من خلالها تغيره المنكر بقوله: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[١].

١ـ تغيير المنكر باليد :.

وقد جعله الشرع في مقدمة الوسائل التي يغيَّر بها المنكر. فرجال السلطة بوجه عام مثلاً مكلفون ابتداء بمنع المخالفات الشرعية، وكل ما عُدَّ منكراً بميزان الشرع، ولهم في سبيل ذلك اللجوء إلى القوة الجبرية، وهم ليسوا في حل من أداء دورهم هذا باللجوء إلى الوسائل الأخرى كالتغيير باللسان أو القلب لأن في ذلك إطالة لعمر المنكر، ولربما وتعذر تغييره إلا بتكاليف أكثر ولكن لهم أي لرجال السلطة العامة اللجوء إلى غير وسيلة القوة الجبرية لإزالة المنكر إذا كانت طبيعة تغييره تقتضي وسيلة بعينها دون أخرى ولكن ما العمل إذا كان مصدر المنكر هو السلطة العامة ؟ هل شرع للمسلمين منع عملها هذا باليد أي بالقوة؟ يرى الإمام الغزالي أن دفع المنكر عندئذ لا يكون إلا بالتعريف والوعظ، أما التغيير بالمنع وبالقهر فليس ذلك لآحاد الناس ويعلل هذا بأن التغيير باليد يحرك الفتنة ويهيج الشر. أما التخشين بالقول فهو جائز[٢]. لآحاد الناس ومندوب إليه في مواجهة السلطة، واستشهد الإمام الغزالي عل رأيه بأعمال السلف رضي الله عنهم، فقد صرحوا بالإنكار وضحوا في سبيله بالمهج لعلمهم بأن ذلك شهادة لقوله ـ ﷺ:

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي، المرجع السابق، جـ ٢ ص ٣٤٢ .

(أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)[١].

وقال أبو الحسن الأشعري:

(اختلفت الناس في السيف (أي تغيير المنكر باليد والقوة في مواجهة الحاكم الفاسق والظالم) على أربعة أقاويل:

١ - فقالت (المعتزلة) و (الزيدية) و (الخوارج) وكثير من (المرجئة) ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق. واعتدّوا بقول الله عز وجل: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[٢]. وبقوله: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[٣] واعتدّوا بقول الله عز وجل: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٤]

٢ - وقالت (الروافض) بإبطال السيف ولو قتلت، حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك.

٣ - وقال (أبو بكر الأصم) ومن قال بقوله: السيف إذا اجتمع على إمام عادل يخرجون معه، فيزيلون أهل البغي.

٤ - وقال قائلون السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه وهذا قول (أصحاب الحديث)[٥].

(١) سبق تخريجه.

(٢) من سورة المائدة من الآية: ٢ .

(٣) من سورة الحجرات من الآية: ٩.

(٤) من سورة البقرة من الآية: ١٢٤ .

(٥) الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد =

ومما ينبغي ذكره أن الاختلاف الوارد بين العلماء محصور على حالة الحاكم الفاسق وكذا على الحاكم الجائر أما الحاكم الكافر فلا خلاف بينهم على استعمال القوة في مواجهته، فإذا بلغت سلطة الحاكم هذه الدرجة من المنكر، فإنها تنعدم شرعيتها، فالإجماع منعقد على الخروج عليها[(١)] جاء في نزهة المتقين شرح رياض الصالحين (تقويم اعوجاجهم ـ يقصد الحكام بالمعروف وعدم الخروج عليهم ـ إلا، إذا ظهر منهم ما يدل على كفرهم)[(٢)] أي يكون الخروج عليهم في حالة كفرهم مشروعاً.

والرأي عندي أن تغيير المنكر باليد من اختصاص ولي الأمر، وعلى كل من شهد المنكر أن يدلي به إلى السلطة العامة لتتولى اجتثاثه، لأن أعظم مهام السلطة العامة في الإسلام هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فإن قامت بذلك الدور فبها ونعمت وإن تخلفت السلطة عن أداء مهمتها هذه إما بعدم تغيير المنكر أو بكون المنكر هي مصدره، فعندئذٍ تفقد شرعيتها بالقدر الذي يكون عليه صفة المنكر (فسق ـ ظلم ـ كفر).

وفي هذه الحالة يتوجه التكليف الشرعي (واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إلى الأمة، فعلى كل قادر العمل على تغيير المنكر بالقدر الذي يؤدي إلى اجتثاثه، وإن اقتضى ذلك التغيير باليد وبالقوة وأيّاً كان مصدر المنكر الذي يوجه إليه

= محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية جـ ٢ ص ١٤٠، ١٤١.

(١) نيل الأوطار للشوكاني إدارة الطباعة المنيرية بمصر ط سنة ١٣٤٤ هـ حـ ٧ ص ٣٦١ .

(٢) نزهة المتقين شرح رياض الصالحين ـ المرجع السابق ص ٢٠٦ .

استعمال القوة سواء كان من آحاد الناس أم السلطة ذاتها والحجة في ذلك ما سبق بيانه من كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً عينياً.

٢ـ تغيير المنكر باللسان:ـ

ويكون بالتعريف والنصح والتعنيف بالقول أما التعريف: فيكون ببيان أن ما عليه الحال يمثل منكراً في شرع الله مع ذكر الحكم الشرعي الذي ينطبق على فعل المنكر فلعل مرتكبه لا يعلم أن ما صدر عنه يمثل منكراً.

والمنكر الذي يجب إنكاره ما كان مجمعاً عليه، وأما المختلف فيه فاختلف في وجوب إنكاره[١]. وينبغي أن يمارس هذا الدور باللطف واللين لأن الله تعالى قال لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾[٢] كما أن مجرد تعريف مرتكب المنكر بالحكم الشرعي فيه تعريض له بالجهل ومن أجل أن لا تأخذه العزة بالإثم قيل بضرورة التلطف واللين.

وأما النصح، والنصيحة فكلمة يعبر بها عن إرادة الخير للمنصوح[٣]. وفي القرآن قوله تعالى، على لسان نوح عليه السلام ﴿وَأَنصَحُ لَكُمۡ﴾[٤] وعلى لسان هود ﴿وَأَنَا۠ لَكُمۡ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[٥].

---

(١) جامع العلوم والحكم ـ ابن رجب الحنبلي ـ مكتبة الرسالة الحديثة ـ عمان ص ٢٠٦ .

(٢) من سورة طه من آية ٤٤ .

(٣) النصح في اللغة الخلوص ومنه نصحت العسل إذا صفيته من الشمع وخلصته منه وقيل مأخوذ من نصح الرجل ثوبه إذا خاطه فشبه فعل الناصح فيما يتحراه للمنصوح له باصلاح الثوب يراجع نزهة المتقين شرح رياض الصالحين ـ النووي ـ المرجع السابق ص ٢٠٥.

(٤) من سورة الأعراف من آية ٦٢ .

(٥) من سورة الاعراف من آية ٦٨ .

وفي الحديث قال ﷺ: (الدين النصيحة قلنا لمن؟ قال لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[(١)].

والتعنيف بالقول ضرب آخر من تغيير المنكر باللسان ويأتي دوره بعد التعريف والنصح، فإن لم يجديا في الإقلاع عن المنكر يعنف مرتكبه فيغلظ عليه بالقول على نحو ما جاء في قوله تعالى ـ على لسان نبيه هود، ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾ .[(٢)] ﴿وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾[(٣)].

ومن أمثلة التعنيف بالقول ما يأتي:ـ

ـ حبس الخليفة معاوية بن أبي سفيان عطاء الناس، فقام إليه أبو مسلم الخولاني فقال له: انه ليس من كدك ولا كد أبيك، ولا من كد أمك فقال معاوية بعد أن سكن غضبه: (صدق أبو مسلم إنه ليس من كدي ولا من كد أبي فهلموا إلى عطائكم)[(٤)].

يروى أنه لما كان (أبو جعفر المنصور) بمنى في العام الذي حج فيه سفيان الثوري وسليمان الخواص قال أحدهما لصاحبه: ألا ندخل على هذا الطاغي الذي زاحمنا بالأمس في مجالس العلم عند منصور والزهري فنكلمه بحق وننهاه عن باطل، فلعل كلامنا أن يقع منه موقعاً ينفع الله به المسلمين ويأجرنا عليه.... فدخل

---

(١) رواه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، (٥٥) من حديث تميم بن أوس الداري رضي الله عنه.

(٢) من سورة هود من الآية ٥٠ .

(٣) من سورة هود من الآية ٥٢ .

(٤) إحياء علوم الدين للغزالي مرجع سابق جـ ٢ ص ٣٠١ .

سليمان الخواص فأمره ونهاه ووعظه وذكره بالله وما هو صائر إليه ومسئول عنه.... ثم دخل عليه سفيان الثوري فتكلم فوعظ وأمر ونهى وذكر وأغلظ في قوله فقال له الحاجب أيها الرجل: أنت مقتول. فقال سفيان: وإن كنت مقتولاً الساعة فسأله (أبو جعفر مسألة فأجابه ثم قال سفيان: فما تقول يا أمير المؤمنين فيما أنفقت من مال الله ومال أمة محمد بغير إذنهم وقد قال (عمر) في حجة حجها وقد أنفق ستة عشر ديناراً هو ومن معه ما أرانا إلا وقد أجحفنا بيت المال. فقال له أبو عبيد الكاتب: أأمير المؤمنين يستقبل بمثل هذا؟ فقال له سفيان: اسكت فإنما أهلك فرعون هامان وهامان فرعون. ثم خرج سفيان. فقال أبو عبيد الكاتب ألا تأمر بقتل هذا الرجل فوالله ما أعلم أحداً أحق بالقتل منه فقال أبو جعفر: اسكت... فوالله ما بقي على الأرض أحد اليوم يُستحى منه غير هذا ومالك بن أنس).[1]

٣ـ تغيير المنكر بالقلب:ـ

ويكون ببغض وكره المنكر والتبرؤ منه على أن يكون ذلك خالصا لله فالبغض والكره مبعثه ودافعه كره انتهاك حرمات الله، فالله يكره أن تنتهك حرماته.

والتغيير بالقلب انفعال سلبي مع المنكر، وهو في مقدور الكافة على خلاف التغيير باليد واللسان فهما بقدر الاستطاعة، فقد يقدر البعض عليهما دون البعض الآخر، والتكليف بهما على قدر الاستطاعة كما جاء في الحديث المتقدم أما التكليف بالتغيير بالقلب فلم يجعله الشارع بحسب الاستطاعة وفي هذا دليل على أنه مستطاع من كافة المكلفين إعمالا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2] فالتغيير

(١) ابن قتيبة ـ تاريخ الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية ـ المرجع السابق جـ٢ ص ١٥١، ١٥٢ .

(٢) من سورة البقرة من الآية ٢٨٦ .

الله أهل قرية فيها ثمانية عشر ألف عملهم عمل الأنبياء قالوا يا رسول الله كيف؟ قال لم يكونوا يغضبون لله ولا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر): المرجع ـ إحياء علوم الدين الغزالي ـ جـ٢ ص ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، المرجع السابق .

ب

الصور الخاصة لمقاومة طغيان السلطة

أورد الشارع الإسلامي صوراً خاصة لمقاومة طغيان السلطة العامة وهذه الصور هي:

١ ـ إسقاط حقوق الحاكم الطاغية

٢ ـ عزل الحاكم الطاغية

٣ ـ الخروج على الحاكم الطاغية

ـ وفيما يلي بيان لكل منها: ـ

١ـ إسقاط حقوق الحاكم الطاغية: ـ

أوجب الشارع الإسلامي على المحكومين حقوقا للحاكم، تتمثل في الطاعة والنصرة والتعاون، وأداء هذه الحقوق من المحكومين لسلطة الحكم مرهون باستقامة هذه السلطة على الشرعية الإسلامية، فإن هي خرجت عليها أسقط الشارع عنها ما أوجبه لها من تلك الحقوق. وكان على المحكومين التحلل من واجب الطاعة والتخلي عنها بعدم نصرتها وبعدم التعاون معها، فيجب على كل مكلف إسقاط حقوق الحاكم بعدم طاعته فيما خالف فيه الشرع أما ما وافق فيه الشرع فتتعين الطاعة بوصفها طاعة للشرع قبل أن تكون طاعة لولي الأمر، فلا خلاف بين أمة الإسلام جميعاً على أنه لا تجوز الطاعة إلا فيما وافق الشرع[1]. كما

(١) محمد ضياء الدين الريس ـ النظريات السياسية في الإسلام ط ٧ سنة ١٩٧٩ دار التراث ـ القاهرة =

يتعين على كل مكلف أيضا التخلي عن الحاكم الطاغية بعدم نصرته إذا استنصر على من نازعه سلطانه، فان كان الذي ينازعه السلطان من أهل العدل وجب نصرة أهل العدل على الحاكم الطاغية لا مجرد التخلي عن نصرة هذا الأخير، فالمؤمنون بعضهم أولياء بعض، أما إن كان الذي ينازعه من غير أهل العدل فلا نصرة لأيهما وليتركا ومصيرهما فلينتقم الله من ظالم بظالم، كما يجب على كل مكلف أيضاً عدم التعاون مع الحاكم الطاغية فلا يكون له ظهيراً ولا متولياً لمنصب أو وظيفة يعمل من خلالها على تكريس رغبات الحكام الطغاة بمعزل عن العمل بما شرع الله، أما أن يتولى شيئاً من ذلك بقصد العمل بما شرع الله، وكان قادراً على ذلك فلا بأس وأحسبه سداً لثغرة قد يؤتى منها المسلمون، وعلى هذا تولى بعض الصالحين من التابعين وغيرهم مناصب القضاء وغيرها بالرغم من طغيان رأس الدولة التي تولوا في ظلها تلك المناصب فشريح وقضاة التابعين تولوا القضاء من قبل بني أمية وقد كان (شريح) قاضياً بالكوفة إلى أيام الحجاج بن يوسف الثقفي وكان على رأس الدولة عبد الملك بن مروان وقد اشتهر كل من الحجاج وعبد الملك بالظلم والطغيان، وكان عبد الملك أول من قطع ألسنة الناس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال في خطبة له (والله لا يأمرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلا ضربت عنقه)(١).

= ص ٣٥٨ وقد حدد الحسن البصري وجوب طاعة بني أمية في أمور محددة هي كلها طاعة لله في المقام الأول وجاء هذا التحديد بقوله (هم يلون من أمورنا خمسة: الجمعة والجماعة والفيء، والثغور، والحدود وإن جاروا وإن ظلموا) ذكره الإمام محمد أبو زهرة ـ تاريخ المذاهب الإسلامية دار الفكر العربي المرجع السابق ص ٩٤.

(١) الإمام الجصاص. أحكام القرآن. المرجع السابق جـ١ ص ٧١ .

٢ـ عزل الحاكم الطاغية :ـ

بعد استنفاذ صور المقاومة من أمر بمعروف ونهي عن منكر وبعد إسقاط حقوق الحاكم بعدم طاعته وعدم نصرته ونبذ التعاون معه، بعد ذلك جميعه تتصاعد درجة مقاومه الأمة لطغيانه، فتمارس واجبها بعزله أي الحيلولة بينه وبين ممارسة سلطة الحكم وتنحيته عن مركز القيادة الذي تبوأه باسم الأمة من قبل.

من يمارس العزل :

إذا كان الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه و النهي عن المنكر إذا ظهر فعله واجباً على كل مسلم ومسلمة، كل بقدر علمه وبحسب طاقته، فإن عزل الحاكم نظراً لخطورته بسبب ما قد يرتبه من فتن واضطراب ولكونه إجراء استثنائياً فضلاً عما ينبغي التزامه إزاء ممارسة العزل من تثبت مسبق من تحقق الحجج والبينات الموجبة للعزل.

وهذه الحجج والبينات هي كما يلي:ـ

١ ـ إثبات خروج السلطة (الحاكم) على الشرعية الإسلامية إثباتاً مدعماً بالأسانيد الشرعية.

٢ ـ انتفاء الموانع الشرعية للمسئولية وهذه الموانع هي[١]:ـ

أ ـ الجهل: ـ بأن اشتبهت على الحاكم الأدلة الشرعية فتأول تأويلاً غير سائغ فيما صدر عنه مخالفاً لصحيح الشرع فيزيل أهل الحل والعقد هذه

(١) وهي مستقاة من الحديث الشريف: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» أخرجه ابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب طلاق المكره والناسي، (٢٠٤٥) عن ابن عباس رضي الله عنهما، وكذا عن أبي هريرة وأبي ذر رضي الله عنهم بألفاظ مختلفة .

الشبهة، وعليه تصحيح موقفه فإن فعل قبلوا منه. إلا أن ثمة مسائل لا يعتد بالجهل فيها كمانع من موانع المسئولية على تفصيل لا يتسع المقام لذكرها.

ب ـ الخطأ: ـ فلو انتفى قصد الحاكم مخالفة الشرع فيما صدر عنه، فرجع عن خطئه إلى الصواب قُبِل منه.

جـ ـ الإكراه: ـ فيتحقق أهل الحل والعقد أن إرادة الحاكم فيما صدر عنه لم يشوبها الإكراه الملجئ لمخالفة الشرع.

٣ ـ إقامة الحجة على الحاكم والمحكومين فيما تضمنه البندين السابقين (١، ٢).

٤ ـ رفض سلطة الحكم (الحاكم) الفيء إلى أمر الله على النحو الذي قرره أهل الحل والعقد.

من أجل ذلك جميعه فإن المؤهلين لذلك هم أهل الحل والعقد فقط، من العلماء وغيرهم دون عامة الناس فعلى هؤلاء تقع مسئولية عزل الحاكم وترشيح غيره ليحل محله.

فصورة المقاومة المتمثلة في عزل الحاكم ليست حقاً مشاعاً للكافة، بل لفئة أهل الحل والعقد تمارسه باسم الأمة ونيابة عنها، والذي اقتضى قصره على هذه الفئة دون غيرها من أفراد الأمة هو طبيعة صورة المقاومة هذه (العزل)، وأهم عناصر هذه الطبيعة، العلم بتحقق موجبات العزل، فالقدرة على التصدي لممارسته وإذا كان تحصيل العلم والقدرة ليس في مقدور كافة أفراد الأمة لزم أن تختص به فئة منها هم أهل الحل والعقد، وهؤلاء لا تخلو منهم الأمة في أي زمان من الأزمنة، ومن حيث الواقع يمكن وضع صيغة تنظيمية في صلب الوثائق الرسمية للدولة تتحدد

بمقتضاها كيفية مباشرة هذا الحق بما يتفق مع ظروف الزمان والمكان ويستجيب لنصوص الشريعة وروحها.

موجبات العزل :ـ

تحدث العلماء في موجبات عزل الحاكم، وفيما يلي ذكر لعبارات مختارة من أقوال بعضهم:ـ

الشافعي: قال التفتازاني (وعن الشافعي رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير)[١].

البغدادي: (ومتى زاغ عن ذلك كانت الإمامة عياراً عليه: في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه فيه كسبيله مع خلفائه، وقضاته، وعماله، وسعاته: أن زاغوا عن سننه عدل بهم، أو عدل عنهم)[٢].

الماوردي: (والذي يتغير به حاله ـ يقصد الإمام فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه فأما الجرح في عدالته وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهه فأما الأول منها فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات، تحكيما للشهوة وانقياداً للهوى؛ فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها وأما الثاني منها فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق، فقد اختلف العلماء فيها فذهب فريق منهم إلى أنها

---

(١) شرح العقائد النسفية المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٢) أصول الدين للبغدادي المرجع السابق ص ٢٧٨ .

تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل، وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل، وقال كثير من علماء البصرة: إنه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج بها منها كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة)[١].

الجويني: (ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر وهذا مجمع عليه.. أما إذا فسق وفجر، وخرج عن سمة الإمامة بفسقه، فالخلاعة من غير خلع ممكن، وأن يحكم بالخلاعة وجواز خلعه، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً)[٢]. وله أيضاً (فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يَخْفَ انخلاعه وزوال منصبه وانقطاعه)[٣].

الشهرستاني: (فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة، وإن ظهر بعد ذلك جهل، أو جور، أو ضلال، أو كفر انخلع منها أو خلعناه)[٤].

ابن حزم: (فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ـ ﷺ، فإن زاغ عن شيء منها منع من ذلك، وأقيم عليه ـ الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره)[٥].

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي المرجع السابق ص ١٧.
(٢) الإرشاد للجويني المرجع السابق ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦ .
(٣) الغياثي المرجع السابق ص ٢٧٨ .
(٤) نهاية الإقدام للشهرستاني المرجع السابق ص ٤٩٦ .
(٥) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل المرجع السابق جـ٤ ص ٢٠١.

ابن حجر العسقلاني: (وإذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها)[١]

وله أيضاً: (أنه ـ يقصد الإمام ـ ينعزل بالكفر إجماعاً فيجب على كل مسلم القيام، في ذلك فمن قوى على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض)[٢].

تلك هي أقوال علماء الأمة باختلاف أزمانهم وأمكنتهم وهي تحدد موجبات عزل الحاكم في الآتي: ـ

ـ الكفر.

ـ الفسق.

ـ الظلم.

أما كفر الحاكم فموجب لعزله بلا خلاف بين العلماء[٣]. ومن الكفر العدول عن الشريعة أو التعديل فيها، فإن أقدم الحاكم على وضع قوانين ونظم لتقرر خلافاً لما ورد بالشريعة، فإن هذا عدول عن حكم الشريعة إلى حكم الهوى، وهو من الكفر البواح الموجب للعزل وصورة من صور الطغيان.

وكذلك الشأن لو عدل الحاكم في حكم الشريعة بأن أبقى على أصل الحرمة مثلاً، ولكنه عدل في العقوبة، ومن هذا القبيل تحريم شرب الخمر وهو متفق مع

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري المرجع السابق جـ ١٣ ص ٧.

(٢) المرجع السابق جـ ١٢ ص ١٢٣ .

(٣) د. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة رسالة دكتوراه ـ جامعة القاهرة ـ كلية الحقوق ص ٤٤٦ .

حكم الشريعة ولكن بجعل عقوبة معاقرتها السجن أو الغرامة أي غير تلك التي قررتها الشريعة وهي عقوبة الجلد، فهذا أيضاً من الكفر البواح كسابقه موجب للعزل.

وفي الأنظمة الوضعية ما يعرف بجريمة الخيانة العظمى، وهو يشبه الكفر البواح في الشرع الإسلامي فارتكاب رئيس الدولة لجريمة الخيانة العظمى، وتكون بالتفريط بالمصلحة العليا للدولة، أو بالتآمر عليها مع الأعداء يستوجب، أغلظ العقوبات، وهي جريمة لم تعرفها الأنظمة الوضعية إلا في العصر الحديث.

أما فسق الحاكم وهو المتصل بسلوكه الشخصي من ارتكاب المحرمات كشربه للخمر والزنا، فإن تحقق ذلك في الحاكم يعتبر مسقطاً لعدالته، وهذه شرط في البقاء في السلطة، كما كانت شرطاً في الابتداء، ومن قبيل ذلك ما يعرف في الأنظمة الوضعية بشرط حسن السمعة والسيرة والسلوك كشرط لتقليد المناصب الرسمية، ومنها منصب رئيس الدولة.

أما جور الحاكم وظلمه فهو المتصل بعلاقته بالرعية بأن يظلمهم ويجور عليهم بأخذه أموالهم وضربه لأبشارهم ومصادرته لحقوقهم وحرياتهم كل ذلك بغير مسوغ شرعي.

وفسق الحاكم وظلمه وجوره، قام الخلاف بشأن اعتبارها من موجبات العزل، فالجمهور كما نقل القرطبي يرى أن ذلك من موجبات العزل بينما يرى آخرون غير ذلك[1].

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن كتاب الشعب جـ ٢ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

وسأعرض للرأيين عند الحديث عن شرعية المقاومة بإذن الله. وإذا تقرر عزل الحاكم من أهل الحل والعقد وأبى الانصياع لقرار العزل، وتمسك بالسلطة. هل تقف المقاومة عند هذا الحد فلا تتجاوزه إلى صورة أخرى؟ الحق أن الشرع الإسلامي يرفض الخضوع والذل للطغاة، ويدعو للانتصار للحق مهما كلف من ثمن، فيشرع تصعيد المقاومة لتبلغ ذروتها بالخروج على الحاكم الطاغية، وهذه الصورة من صور المقاومة موضوعنا الآتي:-

٣- الخروج على الحاكم الطاغية

الخروج على الحاكم يكون بالثورة عليه باستعمال القوة. ويأتي دوره بعد استنفاذ صور المقاومة التي سبق ذكرها (بما في ذلك عزل الحاكم) وعجزها عن وضع حد لطغيان السلطة. فعندما تفقد صورُ المقاومة السابقة فاعليتها فتتمادى السلطة في غيّها وطغيانها، فتصم آذانها إزاء كل نصيحة وتتجاهل موقف المجتمع الرافض لممارساتها الخارجة على الشرعية، والتي اتخذ أولو الحل والعقد قراراً بعدم شرعيتها، وعزل رئيسها، فعندئذ تتولد رغبة عامة في الخلاص من السلطة التي استعصت على الإصلاح، تلك الرغبة التي لن تلبث أن تتحول إلى مطلب عام يلح على ضرورة تنحية السلطة القائمة، وإحلال سلطة جديدة تعمل وفق الشرعية التي يؤمن بها المجتمع، والتي لا يقبل العيش إلا في كنفها...

وعندما يصر المجتمع على تحقيق مطلبه في الحياة في ظل الشرعية التي ارتضاها، وآمن بها، وعندما يتمسك القابضون على زمام السلطة بها باعتبارها غنيمة لهم يحققون بها مآربهم، فيعلون هذا الاعتبار على كافة الاعتبارات الأخرى من كون السلطة أمانة في أعناقهم لتحقيق الشرعية التي ارتضاها المجتمع وأنهم مجرد ممثلين

عنه، الذي له كامل الحق في تقويمهم والرقابة عليهم وإبدالهم بغيرهم ولو باستعمال القوة عند الاقتضاء. عندما يحدث ذلك بين طرفي العلاقة في الحكم (الحاكم والمحكومين) ستكون المواجهة بينهما أمرًا حتمياً، ثم يتصاعد الموقف بينهما حتى تضطرم ثورة المحكومين على الحكام، وأيّاً كانت النتائج الآنية التي قد تسفر عنها الثورة، فإنها دائماً وأبداً ستكون في صالح الثائرين المدافعين عن الشرعية الإسلامية في مواجهة الطغاة البغاة الخارجين عليها، هذا ما يؤكده منطق الشرع الإسلامي الذي يسبغ على الثورة المرهونة بهدفها المشروع (إقامة الشرعية الإسلامية) وصف الجهاد في سبيل الله، والوعد الذي قطعه الله على ذاته للمجاهدين في سبيله هو إحدى الحسنيين، إما النصر وإما الشهادة وجزاء الأخيرة جنة عرضها السماوات والأرض وجزاء الأولى الظفر على الأعداء والعزة.

شروط الخروج:ـ

الخروج على السلطة بالمفهوم المتقدم لا يعتبر صورة مستقلة من صور المقاومة، بل هو مجرد عمل تنفيذي لإحدى صور المقاومة، وهي العزل؛ فبعد أن يتخذ قرار العزل من أهله وذوي الاختصاص به، وهم أهل الحل والعقد، وعلى وجه أخص من علماء الشريعة، وبعد امتناع تنفيذ المعزول من تلقاء نفسه، لقرار العزل عندئذٍ يأتي دور الخروج لوضع قرار العزل موضع التنفيذ عنوة وبالقوة، وإذا كانت المقاومة من خلال العزل تأتي من أفراد محدودين هم أهل الحل والعقد، فإن تنفيذ هذا القرار، من خلال الخروج يكون عاماً، فيجب على كل قادر أن يسهم في دفع السلطة الباغية الطاغية والمعزولة هذا الخروج الذي يتولى الدعوة إليه أهل الحل والعقد ويشارك الكافة في تنفيذه عملاً بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى

﴿الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[١].

وعليه فإن شروط الخروج تتحدد فيما يأتي:-

١ ـ صدور قرار من أهل الحل والعقد بعدم شرعية السلطة القائمة وعزلها عن ممارسة السلطة.

٢ ـ امتناع المعزول عن تنفيذ قرار العزل من تلقاء نفسه.

٣ ـ وجود رئيس مطاع من أهل العدل بدلاً من الرئيس الباغي المعزول.

٤ ـ غلبة الظن على تحقيق النصر على السلطة الباغية أي بتحقق القدرة والتمكن، وفي هذا السياق جاءت اجتهادات بعض علماء المسلمين محددة العدد الذي يجوز إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطان الباغي: على النحو التالي:[٢].

أ) قالت (المعتزلة) إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أن نكفي مخالفينا عقدنا للإمام ونهضنا فقاتلنا السلطان وأزلناه.

... وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة، إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه.

ب) وقال قائلون من الزيدية أقل المقدار الذي يجوز لهم الخروج أن يكونوا كعدة أهل بدر.

---

(١) من سورة المائدة من الآية ٢.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ـ تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ الناشر ـ مكتبة النهضة المصرية ط الثانية سنة ١٩٦٩ ج٢ ص١٥٧ ـ ١٥٩.

ج) وقال قائلون أي عدد اجتمع عقدوا للإمام ونهضوا إذا كان من أهل الخير وذلك واجب عليهم.

د) وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحق، كمقدار نصف أهل البغي، لزمهم قتالهم لقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾[1].

العوامل المؤثرة في الخروج:-

في فقه النظام الوضعي ليس من المحتم أن تقوم الثورة عند كل انتهاك للشرعية، وكذلك الشأن في الشريعة الإسلامية ليس حتمياً أن يتحقق الخروج على السلطة العامة إزاء كل خرق للشرعية من قبلها المقترن بعدم تفاعلها الإيجابي لصور المقاومة التي وجهت إليها.

إذ من المتصور أن تخرق السلطة الشرعية وتتجاهل كل مقاومة اتخذت في مواجهتها، ومع ذلك لم يحدث خروج عليها من قبل المحكومين، والتاريخ حافل بشواهد تدل على ذلك، فكم من مواجه للسلطة أمرها بالمعروف ونهاها عن المنكر، فبطشت به السلطة وسلبته حريته، أو حياته وكم أفتى من العلماء بعدم شرعية نظام ما، وبالرغم من ذلك لم يتحقق الخروج.

ذلك أن تحقق الخروج في الواقع، مرهون بتحقق عوامل عدة، أعرض لأهمها فيما يلي:

١ ـ مدى قوة إيمان المحكومين بالشرعية محل عدوان السلطة ومدى التزامهم بها، وقوة الدوافع التي تدعو إلى التضحية في سبيل حمايتها..

---

(١) من سورة الأنفال من الآية ٦٦ .

والحق أن لزوم هذا العنصر لتحقق الخروج في الشرع الإسلامي لا ينفرد به وحده بل إنه يلزم كذلك لقيام الثورة في النظام الوضعي، فالإيمان بالفكرة التي تقوم عليها الثورة، وتغلغلها كمعتقد لدى أنصارها ووجود الدافع بفعل ما يحمله الفكر الثوري من وعد بحياة أفضل، كل ذلك لا غنى عنه لقيام الثورة، وتخلفه يعني انعدامها إلا أن الشرع الإسلامي يمتاز بكفاءة تحقيق هذا العنصر لدى أتباعه بفضل ما يملكه من قوة الدفع الذاتية المتمثلة في سمو تعاليمه، وما تبثه هذه التعاليم في الروع من حض على الجهاد ووعد أكيد للمجاهدين في سبيل الله بالنصر أو الشهادة فالجنة، والأمر خلاف ذلك في ظل الثورة في النظام الوضعي، فهو يعجز عن خلق مثل هذه الدوافع في أتباعه إذ غاية ما يهدف إليه هو النصر في هذه الحياة الدنيا فحسب، ﴿ وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۞ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ [1]. بيد أن أحكام الإسلام إنما تعمل وتفعل من خلال تفاعل البشر مع تعاليمها فبقدر هذا التفاعل يقدر الله مصير الخلق سواء في الحياة الدنيا أو الأخرى، ومن ثم فإن صدق وعمق الإيمان فالالتزام بالشرعية الإسلامية من شأنه أن يدفع المؤمنين بها إلى التضحية في سبيل إقامتها ولو بالخروج والثورة على الحاكم الطاغية وما قد يتكبدونه من تضحيات، فهذه مهما بلغت فإن ما عند الله خير منها وأبقى، والعكس صحيح، فعندما يضعف الإيمان بالشرعية الإسلامية، ويتسطح فلا يتعمق في النفوس، وعندما تأتي أعمال المحكومين أنفسهم مناهضة للشرعية الإسلامية، تتضاءل فرص تحقق الخروج والثورة على الحاكم الطاغية، لضعف الدافع إليه المتولد من ضعف الإيمان فضعف الالتزام وفي هذا قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا

---

(١) من سورة النجم، من الآيتين: ٢٩، ٣٠.

بِأَنفُسِهِمْ﴾[١]

٢ ـ إن دهاء القابضين على السلطة، ومدى حنكتهم يلعب دوراً لا ينكر في الحيلولة دون تحقق الخروج والثورة.

ومن قبيل ذلك ما تعمد إليه السلطة، من تملق المحكومين والظهور بمظهر الراعي للشعائر، التي لها مكانة في نفوس الجماهير كالحرص على ممارسة رجال السلطة لشعائر الإسلام وتسليط الأضواء عليهم، أثناء تأديتهم لتلك الشعائر.

ومن قبيل ذلك أيضاً الإبقاء على سريان بعض الأنظمة الشرعية كنظام الأحوال الشخصية والميراث والقضاء الشرعي، وهي في الوقت ذاته تقصي أنظمة إسلامية أخرى لا تقل في قطعية ثبوتها ودلالتها عن ما اختارته هذه السلطة ليبقى نافذاً فهي (أي السلطة) مثلا تحول دون سريان النظام الاقتصادي الإسلامي، وفي المقابل تبيح ما حرمه هذا النظام من ربا وغيره وتجبي الأموال وتصرفها بخلاف ما قررته الشرعية الإسلامية، وكذلك الشأن في إقصاء النظام السياسي الإسلامي، وغيره من الأنظمة منتحلة أعذاراً غير مقبولة، والسلطة تهدف من وراء هذا المظهر غير السافر عن حقيقتها إلى الإيحاء بأنها حريصة على العمل بالشرعية الإسلامية لكي تكون مقبولة لدى المحكومين، ومن ثم تتفادى كل ما من شأنه أن يثير حنقهم، وليبقوا في طاعتها فلا يخرجون عليها لالتباس أمرها عليهم، وهذا بخلاف ظهور السلطة بالمظهر السافر عن حقيقتها فيما لو أعلنت نهجها العلماني، دون مواربة وعملت على تنحية الدين عن الحياة، فإن فرص الخروج عليها تغدو أكثر احتمالاً إذا ما تحققت العوامل الأخرى المؤثرة في الخروج.

---

(١) من سورة الرعد من الآية ١١ .

٣ ـ العامل الثالث من العوامل المؤثرة في الخروج جسامة انتهاك السلطة للشرعية، فكلما كان خروجها صارخاً وجسيماً وغير قابل للتأويل كانت ردة الفعل لدى المحكومين قوية، قد تتحول إلى ثورة تقوض النظام الحاكم، والعكس صحيح، فعندما يكون خروج السلطة على الشرعية هيناً أو قابلاً للتأويل كأن يكون اجتهاداً خاطئاً فإن ردة الفعل من قبل الحريصين على الشرعية تكون أقل حدة.

٤ ـ وجود العلماء المؤثرين في المجتمع يعد عاملاً مؤثراً في تحقيق الخروج، ذلك أن الخروج وإن كان عملاً جماعياً إلا أنه فردي المنبت، ففي البداية ينبري للدعوة إليه وتبريره والتحريض عليه واحد أو أفراد معدودون، ولن يلبث هؤلاء الدعاة أن يكونوا زعماء متبوعين، يمارسون سلطاناً على العامة يفوق سلطان السلطة، وفي نطاق الشرع الإسلامي فإن تبرير الخروج والدعوة إليه يحتاج إلى إثبات حججٍ وأسانيد شرعية والمؤهلون لأداء هذا الدور هم علماء الشريعة دون غيرهم من الزعماء فإلى هؤلاء يصير عقد الإمامة وانحلاله والعامة تبع لهم في الأولى والآخرة من أجل ذلك صح القول أن وجود العلماء المؤثرين في المجتمع عامل إيجابي لتحقيق الخروج، وإن غيابهم عن الساحة أو غياب تأثيرهم عامل سلبي قد يحول دون تحقق الخروج.

وأحدث مثال على تحقق هذا العامل، هو الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ فقد كانت خروجاً على طغيان سلطة الشاه محمد رضا بهلوي، تلك الثورة التي قادها علماء الشيعة بزعامة الإمام الخميني[(١)].

---

(١) د. كليم صديقي. التوحيد والتفسيخ بين سياسيات الإسلام والكفر ترجمة ظفر الإسلام خان ـ الزهراء للإعلام العربي ط ٢ سنة ١٩٨٥ ص ٤٢ .

تلك هي أهم العوامل المؤثرة في الخروج وهي تعمل مجتمعة فلا غنى لأي عامل منها عن غيره من العوامل الأخرى في تحقق الخروج.

وبعد بيان صور المقاومة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية يتبين لنا مدى الاختلاف بينهما، فهي وإن اتفقت شكلاً من تقسيم صور المقاومة إلى صور سلبية وأخرى إيجابية إلا أن ثمة اختلافاً جوهرياً فيما عدا ذلك يتمثل في الآتي: ـ

١ ـ تتسم صور المقاومة في الشرع الإسلامي بالتقنين الواضح، لأنها تستند إلى قواعد شرعية هي من الثوابت في الشريعة الإسلامية، ومن هذه القواعد قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما تستند صور المقاومة في النظام الوضعي إلى مجرد آراء قال بها بعض المصلحين، وهذه مختلفة باختلاف الأشخاص والزمان، فهي بهذه المثابة غير واضحة ولا مستقرة، بل يعتريها التبديل والتغيير.

٢ ـ صورة المقاومة في الشرع الإسلامي تخضع لمنهجية مقررة سلفاً فتكون تارة باليد وتارة باللسان وتارة بالقلب، وهذه المنهجية هي ما تفتقده صور المقاومة في النظام الوضعي

٣ ـ لقد أعلى الشرع الإسلامي من شأن المقاومة فجعلها واجباً شرعياً على الكافة كل بحسب علمه وقدرته. أما المقاومة في النظام الوضعي فهي عند بعض المؤيدين لها لا تعدو أن تكون مجرد حق لهم استعماله أو تركه بل هي عند بعضهم عمل محرم ومجرم، هذا ما قال به بعض فقهاء الدين المسيحي وأيضاً دعاة السلطان المطلق للملوك، وهذا ما ليس له نظير عند الفقهاء المسلمين.

٤ ـ تتسم المقاومة في الشريعة الإسلامية بالفاعلية لأن أداءها مما تعبدنا الله به فعملها محمود وفاعلها مأجور ومثاب عند الله وتركها مذموم ويعاقب الله عليه.

وهذا الأمر هو أيضاً مما تفتقده صور المقاومة في النظام الوضعي فأقصى ما تهدف إليه هو هذه الحياة الدنيا.

وبعد هذا التمييز بين صور المقاومة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية انتقل فيما يلي لبيان تمييز مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية عن جريمة البغي.

تمييز مقاومة الطغيان
عن جريمة البغي

من أجل أن يتضح الفرق بين مقاومة الطغيان وجريمة البغي، يلزمنا أولاً تعريف جريمة البغي، وهو ما أعرض له في أولاً مما يأتي وبيان أركانها ثم بيان أوجه الشبه والاختلاف بينها وبين مقاومة طغيان السلطة العامة وسيكون موضوعه في «ثانيا» مما يأتي

أولاً: تعريف جريمة البغي وشروط تحققها

أ- تعريف جريمة البغي:-

البغي في اللغة هو الطلب، فيقال بغيت كذا، أي طلبته ومنه قوله تعالى - على لسان موسى عليه السلام: ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ﴾[1] كما يطلق البغي أيضاً على الظلم ومجاوزة الحد، ومنه سمى البغاة لظلمهم وعدوانهم على الحق، فالبغاة هم الظالمون العادلون عن الحق.

---

(١) من سورة الكهف من الآية ٦٤. انظر محاسن التفسير - القاسمي - دار إحياء الكتب العربية بيروت ج١١ - ص ٤٠٧٨.

أما معنى البغي في الاصطلاح الشرعي، فقد جاءت عبارات الفقهاء بشأنه كالتالي: ـ

جاء في الفتاوى الهندية أهل البغي كل فرقة لهم منعة يتغلبون ويقاتلون أهل العدل بتأويل ويقولون الحق معنا ويدعون الولاية.[١].

وقال الشافعية البغاة مسلمون مخالفو الإمام بخروج وترك انقياد ودفع عن حق وهم في لفيف شوكة متأولون إذا كان فيهم مطاع وإلا فقطاع طرق[٢].

وجاء في كشف الأسرار (الباغي هو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق ظاناً انه على الحق والإمام على الباطل متمسكاً في ذلك بتأويل فاسد)[٣].

وقال الحنابلة: إنهم قوم من أهل الحق، يخرجون عن قبضة الإمام ويرون خلعه لتأويل سائغ، وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش[٤].

والبغاة عند الظاهرية هم الخارجون على إمام حق أو من هم مثلهم في السيرة بتأويل خاطئ في الدين أو لطلب الدنيا[٥].

من العرض المتقدم لأقوال فقهاء المسلمين بشأن تعريف جريمة البغي يبين أنها تشترك جميعها في كون المبغي عليه هو الإمام الذي ثبتت إمامته ويقابله رئيس الدولة

(١) الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ط ٣ المجلد ٢ ـ ص ٢٨٣.

(٢) عنوان الشرف الوافي ـ إسماعيل بن أبي بكر المقرئ ـ تحقيق عبد الله إبراهيم الأنصاري ط ٥ ـ دار العلوم ـ قطر ـ ص ١٢٤ .

(٣) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ـ تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة ـ ج٣ ص ٣٣٧.

(٤) المغني لابن قدامة دار الريان ـ حـ ٤ ص ١٠٧ .

(٥) المحلي لابن حزم ـ ج ١١ ص ٩٧.

في النظام المعاصر، هذا ما صرحت به التعريفات سالفة الذكر، إلا أن سياق فقه جريمة البغي عند الفقهاء يفيد أن البغي يكون على ذوي السلطة ممن هم دون رئيس الدولة، بدليل قولهم ـ أي الفقهاء ـ الخروج يكون بترك الانقياد، أو بمنع حق لله أو لآدمي وهذه الثلاثة يقوم على اقتضائها رجال السلطة عموما الذين هم مكلفون من رئيس الدولة باقتضائها ولا يعقل أن ينفرد رئيس الدولة وحده باقتضاء كافة الحقوق التي هي لله أو لآدمي على مستوى الدولة.

كما تتفق كافة التعريفات صراحة أو ضمنا في أن الغرض من الخروج هو الامتناع الفعلي عن الانقياد للسلطة بمنع حق لله أو لآدمي توجب عليهم أو لإرادة خلع الإمام.

من كل ما تقدم يمكننا تحديد شروط جريمة البغي في الفقه الإسلامي وفق ما هو آت في: (ب).

ب.شروط تحقق جريمة البغي:.

لجريمة البغي شروط يلزم تحققها في البغاة والمبغي عليهم وفي فعل البغي ذاته.

الشروط التي يلزم تحققها في البغاة: ـ

١ـ أن يكونوا جماعة من المسلمين.

فلو كانوا نفراً يسيراً، فليسوا بغاة في نظر جمهور الفقهاء، ويجرى عليهم حكم قطاع الطرق، وسند الجمهور فيما ذهبوا إليه: ـ

أ ـ الاعتماد على فعل «علي» رضي الله عنه فعندما جرحه عبد الرحمن بن ملجم قال للحسن: إن برئت رأيت رأياً وإن مت فلا تمثلوا به، فلم يثبت لفعله حكم

البغاة[١].

ب ـ إنا لو جوزنا للعدد اليسير حكم البغاة لكان لكل فرقة من المسلمين من أهل المذاهب المختلفين أن تبدي تأويلاً وتفعل ما تشاء من الفساد وفي ذلك بطلان السياسات والإفضاء إلى أنفس الناس وأموالهم[٢].

كما يشترط أن تكون الجماعة من المسلمين بدليل قوله تعالى: ـ ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[٣].

٢ ـ أن يكون للخارجين تأويل يبررون فيه خروجهم ويعتبرونه سبباً لخروجهم، ويشترط في التأويل أن يكون فاسداً لا يقطع بفساده بل يعتقدون به جواز خروجهم[٤]. كتأويل الخارجين من أهل الجمل وصفين على علي رضي الله عنه بأنه يعرف قتلة «عثمان» رضي الله عنه ويقدر عليهم، ولا يقتص منهم لمواطأته إياهم.

فإذا لم يكن لهم تأويل مطلقاً، كانوا قطاع طرق، أو أن لهم تأويلاً فاسداً، ابتداء كمن يعتنقون العلمانية، ويخرجون لتغيير نظام الحكم، فهؤلاء ليسوا بغاة ولكنهم مرتدون فنجري عليهم أحكام الردة[٥].

---

(١) المغنى لابن قدامة المرجع السابق حـ٨ ص ١٠٥ .

(٢) روضة القضاة وطريق النجاة ـ الرحبي السمناني ـ المرجع السابق. ج ٣ ص ١٢٢١ .

(٣) من سورة الحجرات من الآية ٩ .

(٤) د. يوسف عبد الهادي الشال ـ جرائم أمن الدولة وعقوباتها في الفقه الإسلامي المختار الإسلامي ص ١٠٠ .

(٥) المرجع السابق .

٣ ـ أن يكون للخارجين منعة وشوكة[١]: ـ وهذا باتفاق الفقهاء الذين سبق تعريفاتهم لجريمة البغي، بحيث يكون لهم شأن في مقاومة السلطة وتتحقق لهم المنعة والشوكة أو القوة بتحقق الآتي:

أ ـ بكثرة عددهم بحيث يلزم الإمام لمقاومتهم إعداد جيش لمقاتلتهم ولردهم إلى الطاعة[٢].

ب ـ رئيس مطاع: يتولى قيادة الخارجين وتوجيههم وإصدار الأوامر والتعليمات لهم، يعملون على طاعتها وتنفيذها، وهذا الشرط مستفاد من تعريفات الفقهاء لجريمة البغي إذ اتفقوا على ضرورة توفر الشوكة والمنعة عند الخارجين، ولا شوكة ولا منعة لهم إن كانوا جمعاً لا ينقادون لرئيس مطاع فيهم، وعليه فإن وجود رئيس مطاع شرط تقتضيه الشوكة والمنعة وتفترضه .

ج.تجمعهم في مكان واحد:.

إن تواجدهم في منطقة جغرافية محددة يعتزلون فيها عن أهل العدل من شأنها زيادة قوتهم ومنعتهم، إلا أن هذا الشرط محل خلاف بين الفقهاء والعبرة فيما يرى البعض في تحقق الشوكة والمنعة هو وجود تنظيم معين للخارجين بحيث إذا استنفروا نفروا، وإذا صدرت إليهم تعليمات من مطاع فيهم قاموا بتنفيذها[٣]. بصرف النظر عن وحدة أو اختلاف المكان الذي يقيمون فيه.

---

(١) روضة القضاة وطريق النجاة ـ الرحبي السمناني ـ المرجع السابق ج ٣ ص ١٢١٥ .
(٢) المغنى لابن قدامة مرجع سابق حـ٨ ص ١٠٧ .
(٣) د. يوسف عبد الهادي الشال ـ جرائم أمن الدولة وعقوباتها في الفقه الإسلامي مرجع سابق ص٩٩، وص ١٠٠ .

الشروط التي يلزم تحققها في المبغي عليهم في جريمة البغي:-

تفترض جريمة البغي عند الفقهاء المسلمين أنها موجهة إلى الإمام أو إلى رئاسة الدولة ورجال السلطة العامة في التعبير المعاصر، فالمبغي عليه هي سلطة الحكم في الدولة والمفترض في هذه السلطة أنها سلطة مشروعة وفقا لمعيار الشرعية الإسلامية، أي أن المفروض فقهياً حسب تعبير الدكتور يوسف عبد الهادي الشال: في الرئيس الأعلى للدولة ـ المبغي عليه ـ أنه يقيم شريعة الله ويراعي تطبيقها على النحو الواجب أن يطبقها ويستفاد هذا الافتراض من تعريفات الفقهاء لجريمة البغي بنعت المبغي عليه بأنه الإمام الحق والإمام الحق هو المقيم لشريعة الله والعامل بها[1]. ومفهوم المخالفة لهذا الشرط أن قيام جماعة مطالبة بتطبيق الشريعة وهي تعنى إقامة حق الله بتطبيق شريعته لا منع هذا الحق، ومن ثم ينفي عن هذه الجماعة وصف البغي بل إنها جديرة بأن توصف بأنها أهل العدل، ومن يقف في وجه مطالبها هم أهل البغي إن كانوا من المسلمين.

ولا ينال من صحة ما سبق اختلاف الفقهاء، في مشروعية الخروج على الإمام الجائر أو غيرا لعدل متى كان سبب الخروج عليه ظلمه لهم لأن مقصودهم من جور الحاكم وظلمه هو ما نال حقوق بعض المحكومين كتعديه على أموالهم أو أبدانهم بغير حق، ومقصودهم من عدالة الحاكم هو اتصاف سلوكه الشخصي بالفضائل الإسلامية ولا ينصرف قصدهم بالطبع إلى تعديه على حقوق الله بتعطيل شريعته ومنع نفاذها والحكم بها بين الناس وإحلال غيرها لتحكم في الأموال والدماء

---

(١) الإمام محمد أبو زهرة ـ الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي الجريمة ـ دار الفكر العربي ـ ص ١٦٥ وما بعدها.

والأعراض، فهذه حقوق لله لا يملك أحد التنازل عنها بل أن بعض فقهاء المسلمين ينفون صفة البغي عن الخارجين على الإمام لمجرد ظلمه لهم بالمفهوم المتقدم ومن باب أولى انتفاء صفة البغي عن الخارجين على سلطة لا تطبق شريعة الله، فالمذهب عند الأحناف أنه إذا كان خروج الخارجين لظلم الإمام لهم فليسوا بغاة، وهذا يعني جواز خروجهم وحرمة قتال الإمام لهم فقد نقل ابن عابدين (أن المسلمين إذا اجتمعوا على إمام وصاروا آمنين به فخرج عليه طائفة من المؤمنين فإن فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به فليسوا بغاة، وعليه أن يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم)[1].

أما المذاهب الإسلامية الأخرى فإنها وإن قالت بعدم مشروعية الخروج بسبب ظلم الإمام أو فسقه، إلا أنها لم تقل ذلك تقريراً لمشروعية الظلم وإنما موازنة بين ضررين فقالت بتحمل الضرر الأصغر (ظلم الإمام وفسقه) درءاً للضرر الأكبر المتوقع من الخروج وهو الفتنة مع ملاحظة اقتصار دائرة ظلم الحاكم على بعض حقوق المحكومين، أو ما يتصل بسلوكه الشخصي من فسق ونحوه مما يعتبر جرحاً في عدالته، أما الحاكم الذي يعمل على تعطيل حكم الشريعة واستبدال غيرها بها، فالإجماع منعقد على عدم شرعية سلطته لا مجرد عدم عدالته التي هي محل خلاف من حيث جواز الخروج عليه من عدمه.

ما يلزم تحققه في فعل البغي:-

وهذا الشرط هو أن يخرج الخارجون على الإمام فعلاً، بأن يبتدئوا بالاعتداء فإن لم يفعلوا ذلك واقتصروا على مجرد الكلام ولم يبلغوا حد العزم على الخروج، فليس

(١) حاشية ابن عابدين المرجع السابق ج ٤ ص ٢٦١.

لصاحب السلطة الشرعية أن يتعرض لهم لأن علي بن أبي طالب لم يقاتل الخوارج إلا بعد أن قتلوا عبد الله بن خباب، وامتنعوا عن تسليم قتلته[١].

ويتحقق الخروج الفعلي إما بعمل إيجابي كمقاومة الحاكم أو رجال السلطة العامة أو بعمل سلبي بالامتناع عن أداء ما وجب عليهم من حقوق سواء كانت هذه الحقوق لله كإقامة حد من حدوده سبحانه وتعالى ـ أو امتناعهم عن أداء الزكاة أو لعباده كالقصاص.

ثانياً

أوجه الشبه والاختلاف بين جريمة البغي ومقاومة طغيان السلطة العامة

أ ـ أوجه الشبه بين جريمة البغي ومقاومة طغيان السلطة العامة: ـ

١ ـ أنهما موجهتان ضد سلطة الحكم في الدولة.

٢ ـ تشترك مقاومة الطغيان في إحدى صورها وهي الثورة مع جريمة البغي من حيث اعتمادها على العنف.

ب ـ أوجه الاختلاف بين جريمة البغي ومقاومة طغيان السلطة العامة: ـ

١ ـ توجه المقاومة لسلطة فقدت شرعيتها لتلبسها بصورة أو أكثر من صور الطغيان ومن ثم فالخروج على هذه السلطة لا يعتبر بغياً[٢]. فيما تتوجه جريمة البغي لسلطة شرعية يفترض التزامها وعملها وفقاً للشرعية الإسلامية وهذا ما يعنيه قول الفقهاء المسلمين في تعريفهم لجريمة البغي بأنها خروج بغير حق على إمام حق وهو

(١) الإمام محمد أبو زهرة ـ المرجع السابق ص ١٦٤ .

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس ـ النظريات السياسية الإسلامية ط ٧ ١٩٧٩ دار التراث ص ٣٥٤ .

أي الحاكم لا يكون على حق إلا بالتزامه بالشرعية الإسلامية في عمله.

٢ ـ مقاومة طغيان السلطة العامة قد ينهض بها فرد، أو جماعة قل عددها أو كثر لأنها أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وهو تكليف عيني بحسب تحقق القدرة على إنكار المنكر بصوره الثلاث، باليد أو اللسان أو القلب. أما جريمة البغي فلا تتحقق إلا إذا كان البغاة جماعة بلغوا من الكثرة والمنعة مبلغاً يهددون به سلطة الحكم، ولا يتصور تحققها من خلال نهوض فرد أو عدد قليل من الأفراد بها، هذا هو مذهب جمهور الفقهاء.

٣ ـ المقاوم أو المقاومون يفترض لشرعية مقاومتهم أنهم على حق لأنهم يرمون ويهدفون لإقامة الشرعية التي تجاوزت حدودها السلطة الطاغية، فهم لأجل ذلك على حق، بينما يفترض في البغاة أنهم على باطل بتمسكهم بشبهة أو تأويل فاسد لا ينهض لهم حجة في أحقية خروجهم على سلطة الحكم.

وهؤلاء البغاة هم الذين يجب أن تتصدى لهم المقاومة إعمالا لواجب النصرة للإمام العادل في مواجهة البغاة وقد تبلغ مقاومة أهل البغي شهر السيف إذا لم يكن بد من دفعهم إلا به[1]

(١) د. محمد ضياء الدين الريس ـ النظريات السياسية الإسلامية ط ٧ ـ ١٩٧٩ دار التراث ـ ص ٨٣٣.

الفصل الثاني
الشرعية ودور المقاومة في تحقيقها
في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

أدت مقاومة الطغيان دوراً لا ينكر سواء في الحفاظ على الشرعية القائمة أو لإحلال شرعية جديدة محل الشرعية الرسمية، ويحفل تاريخ الإنسانية على امتداده بتسجيل هذا الدور للمقاومة سواء على صعيد الأنظمة الوضعية أو الشرع الإسلامي.

وتفصيلاً لهذا الدور، أعرض لموضوعه من خلال مبحثين اثنين، أخصص **أولهما** للنظام الوضعي الذي يتفرع إلى مطلبين، **أول هذين المطلبين** لبيان ماهية الشرعية الوضعية.

وفي **المطلب الثاني** بيان لدور المقاومة في تحقيق الشرعية الوضعية من واقع التاريخ الدستوري لبعض النظم الوضعية.

أما **المبحث الثاني** من هذا الفصل فأتناول من خلاله دور المقاومة في تحقيق الشرعية الإسلامية، وسأعرض لموضوعه من خلال مطلبين أخصص أولهما لبيان ماهية الشرعية الإسلامية، وثانيهما لبيان دور المقاومة في تحقيق الشرعية من واقع التاريخ الإسلامي.

المبحث الأول
دور مقاومة الطغيان في تحقيق الشرعية الوضعية

أعرض لموضوع هذا المبحث من خلال مطلبين، أولهما لبيان ماهية الشرعية الوضعية، وثانيهما لبيان دور المقاومة في تحقيق الشرعية الوضعية.

المطلب الأول
ماهية الشرعية الوضعية

الشرعية أو المشروعية وهل هما مترادفان، أم مختلفان في مدلولهما؟ هذا ما ثار بشأنه الخلاف في الفقه العربي، هذا الخلاف هو ما أعرض له في (أولاً) مما سيأتي.

وأياً كانت نتيجة ذلك الخلاف فإن ثمة جوهراً للمصطلح موضوع الدراسة هو محل اتفاق في الفقه الوضعي، وهذا الجوهر هو ما أعرض له في (ثانياً) من هذا المطلب، وسيكشف لنا هذا الجوهر عن مدلول الشرعية الوضعية، وكونها ذات مدلولين أحدهما شكلي، والآخر موضوعي.

وهذا المدلول للشرعية هو موضوعنا في (ثالثاً) من هذا المطلب.

وعلى هدى مما تقدم هاأنذا أعرض لموضوعات هذا المطلب على التوالي.

أولاً
مصطلح الشرعية والمشروعية في الفقه العربي

سرى الخلاف بين فقهاء القانون العام العربي بشأن تحديد معنى مصطلحي الشرعية والمشروعية، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة آراء رئيسية أوجزها فيما يلي: -

الرأي الأول : قال: بأن مصطلح المشروعية أوسع من مصطلح الشرعية وقال به (الدكتور مصطفى كمال وصفي) الذي دلل على رأيه فقال (لفظة «مشروعية» مشتق من فعل شرع يشرع، كفتح يفتح وهو فعل يفيد البدء في السير على أساس منظم، أي على أساس من التنظيم المسبق، ومنه الشارع، وهو الطريق المعد للسير، والمشروع وهو الفكرة المنظمة والتشريع وهو القاعدة العامة المنظمة، وكذا منه الشرع والشريعة والمشرع أو الشارع وهي معروفـــة.

والمشروعية legaliry – l egalire هي الأساس الذي يجعل أمراً من الأمور مشروعاً، أو يبين حكمه من حيث الفرضية أو الندب أو الإباحة).

وعن الشرعية قال: (وشرعية الشيء legitimity legitimte هي أن يكون مشروعاً، على أساس من المشروعية بمعناها السابق بأن يوجد دليل على مشروعيته وحكمه وأن يوجد تنظيم مسبق ينظمه).

وميَّز بين المشروعية باعتبارها أساساً للشرعية وبين المشروعية في النظم الليبرالية (أو الديمقراطية الحرة) وبين المشروعية في النظم المذهبية فعن الأولى قال (المشروعية في النظم الليبرالية، هي ما نسميه بسيادة القانون souvereignty of

law والأصل في هذه السيادة أنها شكلية أي قائمة على التدرج بين القواعد التشريعية des regles Hyrachie بحيث يكون الدستور هو قمة هذه القواعد وأعلاها، فلا يجوز لما أدناه من قانون أو لائحة أن يخالفه).

وأضاف (وهذا التدرج الشكلي قد اعتراه النظر إلى المبادئ العامة للقانون، أو حقوق الإنسان، أو النظام العام، ونحو ذلك من المبادئ العليا التي قصدت بها الديمقراطية الحرة (الليبرالية) منافسة الحتميات المذهبية المهيمنة على النظم المذهبية)، (فالمبادئ العامة للقانون هي قواعد عليا تتقيد بها النظم القانونية، ولو لم ينص عليها.. وكذلك حقوق الإنسان، فهي في مستوى الدستور... وقيل هي أعلى من الدستور بحيث لا يسوغ للدستور مخالفتها لكونها من القانون الطبيعي، وهو التنظيم الإلهي الأعلى للبشر)، (وأما النظام العام، فهو قيد على مستوى القانون بلا خلاف، وهو إذن من قبيل المشروعية التي تقوم في النظم الليبرالية على هذا المستوى).

وعن المشروعية في النظم المذهبية قال صاحب هذا الرأي (تتخذ المشروعية المذهبية صورة ما يسمى بالمشروعية العليا super legitimacy وهي مشروعية فوق الدستور ذاته وفوق القوانين واللوائح.... في الدول المذهبية إذا خالف الدستور ذلك الإيمان الأعلى، وذلك المذهب، فإنه لا يعتد به ويطبق الصحيح طبقاً للمذهب ومثاله، أن ينص دستور الدولة الإسلامية على أن حرية العقيدة مطلقة، ويأتي مسلم ويرتد عن دينه فإن المشروعية الإسلامية العليا تعلو هذا النص الدستوري. وقد سار قضاء مجلس الدولة المصري بالنسبة للموظف المرتد، على أن من لا يؤتمن على دينه، لا يؤتمن على وظيفته، ومن ثم فإنه يرفض الدفع بحرية

العقيدة في هذه الحالة مع أنه دفع مستمد من الدستور، كما قدمنا أن المحكمة العليا تسير على أن الشريعة الإسلامية تعتبر نظاماً عاماً في مصر وقلنا أنها أعلى من ذلك، لأن النظام العام من مستوى القانون فقط وهذه مذهبية شاملة فوق الدستور ذاته)[(١)].

الرأي الثاني : ويرى عكس ما جاء به الرأي الأول، ويعتبر الدكتور (ماجد الحلو) رائداً لهذا الرأي، الذي ذهب إلى القول، أن الشرعية والمشروعية لفظان مشتقان من أصل واحد هو الشرع أو الشريعة أو الشرعة وهي العادة، و السنة، أو المنهاج، ومع هذا الأصل الاشتقاقي اللغوي الواحد فإن لفظي: الشرعية والمشروعية يختلفان من حيث المفهوم الدقيق لكل منهما: فالشرعية مشتقة من الشرع بصيغة الفعلية، بمعنى موافقة الشرع، والمشروعية مشتقة من الشرع بصيغة (المفعولية) وتفيد محاولة موافقة الشرع. والمحاولة قد تصيب وقد تخيب، فالفرق بين الشرعية، والمشروعية يماثل الفرق، بين الصورة الفعلية - على وزن الشرعية والصورة المفعولة على وزن المشروعة لنفس الشيء، فالصورة الفعلية تصور الشيء تصويرا حقيقيا، بينما الصورة المفعولة تصوره من وجهة نظر فاعلها، وتختلف عادة عن الأصل في حدود معينة، ويخلص صاحب هذا الرأي إلى القول (فإن الشرعية تتطابق مع المشروعية في حدود ما تتضمنه هذه الأخيرة من قواعد عادلة، ولكنها قد تتضمن قواعد أخرى تتنافر معها، ومن هنا كانت شرعية الثورة على المشروعية الظالمة.

---

(١) هذه النقول من كتاب مصنفه النظم الإسلامية للدكتور مصطفى كمال وصفي مكتبة وهبة بدون تاريخ نشر الصفحات ١٥١ - ١٥٢ -.

والثورة بطبيعة الحال لا يمكن أن تكون مشروعة، لأنها خروج على قواعد القانون المطبق التي تمثل المشروعية، ولكنها قد تكون شرعية إذا ـ اتفقت مع قواعد الشرعية القائمة على الحق، والعدل).

وإضافة إلى ما تقدم فإن قواعد القانون الطبيعي التي اكتشف الإنسان بعضا منها، كوجوب المساواة وقاعدة عدم رجعية القواعد القانونية.... وقواعد الشريعة الإسلامية هي القواعد التي يختزنها مصطلح الشرعية ـ أما ما يضعه المشرع الوضعي من قواعد وتقنينات، فتدخل في إطار مصطلح المشروعية، وحتى يحض هذا المصطلح بالشرعية فلابد أن يستهدي قواعدها، فيصدر عنها ويعبر عن مضمونها[1].

الرأي الثالث: ومذهب هذا الرأي أنه لا فرق بين المصطلحين وأنهما مترادفان ومن القائلين بهذا الرأي (د. عبد الحميد متولي) في مؤلفه الحريات العامة ص٨٨ و(د. سليمان الطماوي) في مؤلفه: النظرية العامة للقرارات الإدارية ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٧٦ ص ١٤، ص ١٥ و(د. كامل ليلة): الرقابة على أعمال الإدارة طبعة ١٩٦٨ ص ١٦، و(د. طعمية الجرف) ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦م ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة فقد ذكر في أكثر من موضع في مؤلفه هذا، ما يفيد اعتبار مصطلحي الشرعية والمشروعية مترادفين، ولا أدل على ذلك من عقده لعناوين بعض فقرات مؤلفه المذكور) تارة باسم مبدأ المشروعية مثل (مبدأ المشروعية

---

(١) د. ماجد الحلو ـ القضاء الإداري ـ دار المطبوعات الجامعية ـ الإسكندرية ص ١٠، ١١، ١٢.

وأهميته في الصفحة الثالثة، وتارة باسم الشرعية مثل (التطور التاريخي لمبدأ الشرعية) الصفحة الرابعة، فضلاً عما تضمنه مؤلفه هذا بين ثنايا سطوره من إيراد للشرعية والمشروعية بوصفهما مترادفين.

أما الدكتور رمزي الشاعر في كتابه: القضاء الإداري ورقابته على أعمال الإدارة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٨٢م ذكر صراحة أن المصطلحين مترادفان فقال محددا المقصود بمبدأ المشروعية هو (ضرورة احترام القواعد القانونية القائمة، بأن تكون جميع تصرفات السلطات العامة في الدولة متفقة وأحكام القانون بمدلوله العام) ص ١١ ـ ١٢ من المؤلف المذكور، ثم أضاف (مبدأ المشروعية في الدولة المعاصرة باعتباره حدا على سلطان وتصرفات الهيئات).

ذلك هو الخلاف الذي أثاره الفقه العربي بشأن مدلول مصطلحي الشرعية والمشروعية، والرأي عندي أن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها وهي أن المصطلحين سواء عند القائلين بكونهما مترادفين أم عند أولئك القائلين بأن أحدهما أوسع من الآخر يهدفان إلى حماية حقوق وحريات المحكومين من تعسف وتحكم الحكام، وهذه الغاية هي التي تمثل فيها أرى جوهر الشرعية أو المشروعية بصرف النظر عن الخلاف النظري في العلاقة بينهما، وجوهر الشرعية هو ما أعرض له في ثانياً مما يأتي.

ثانياً
جوهر وحقيقة الشرعية الوضعية

لعل خير من عبر عن جوهر وحقيقة مبدأ الشرعية، أو كما يسميه البعض مبدأ سيادة القانون، هو اللجنة الدولية لرجال القانون ـ وهي اللجنة التي تضطلع في العالم الغربي بالدفاع عن سيادة القانون.

ففي مؤتمر عقدته اللجنة المذكورة في دلهي (يناير ١٩٥٩) عرفت اللجنة الشرعية مبدأ سيادة القانون بأنه (مجموعة المبادئ والنظم والإجراءات التي وإن لم تتطابق إلا أنها تتشابه، والتي أظهرت التجربة والتقاليد القانونية في دول العالم المختلفة أنها هامة لحماية الفرد من الحكومة المستبدة والتي تعينه على أن يتمتع بكرامة الإنسان)[١].

ومن هذا التعريف يبين لنا أن جوهر مبدأ الشرعية وحقيقته أنه مبدأ غائي يهدف إلى حماية حقوق وحريات المحكومين من تعسف واستبداد الحاكمين، فهذا هو لب مبدأ الشرعية الذي استقر في نظم الديمقراطية الغربية، بعد أن دفعت شعوبها ثمنه فادحًا من دماء وأشلاء ضحايا الكفاح ضد استبداد طواغيتها من أباطرة وملوك وأمراء، فأعلنت على الملأ حقها في حكم نفسها بنفسها ووفق إرادتها الحرة، وغدا تقلد السلطة وممارستها لا يكون مشروعاً إلا برضا الجماعة أو أغلبيتها.

فمبدأ الشرعية إذن في جوهره معطى من معطيات المبدأ الديمقراطي ذلك المبدأ

---

(١) د . محمد عصفور ـ سيادة القانون ـ عالم الكتب ط ١٩٦٧ ص ٤ .

القائم على الرضا، ومفاده فيما نحن بصدده أن رضا الجماعة أمر يلزم تحققه لتقلد السلطة فيها، بحيث لو تخلف هذا الرضا تتخلف تبعاً له صفة الشرعية عن السلطة، ونكون والحال هذه إزاء اغتصاب للسلطة.

فالنظرية الديمقراطية تعتمد على مبدأ الرضا لتبرير السلطة، وفي هذا يقول (جورج اسباين): (إن كافة النظريات الوضعية (ومن ضمنها بداهة النظرية الديمقراطية الغربية) ردت جميع العلاقات السياسية والاجتماعية إلى المبدأ الواحد الخاص بالرضا أو التعاقد، فالتعاقد صريحاً كان أم ضمنياً يتم لتفسير المجتمع نفسه، أو يفسر بالأحرى سلسلة من المجتمعات أحدها الدولة)[1]، ويقول أيضا: (بالنسبة للسؤال الأكبر عن التزام إنسان إزاء المجتمع الذي يعيش فيه كان من المألوف القول، بأنه ليس ثمة طريقة معقولة لتصور الالتزام إلا بعزوه إلى عهد، سواء كان مثل هذا العهد تاريخياً أم خرافة منهجية كما قال (كانت) فيما بعد، فلا يغير من الأمر كثيراً، في أي من الحالتين كان لابد من تمثيل كل التزام ملزم بأنه فرض نفسه بنفسه أي برضا أطرافه)[2].

ولقد بلغ مبدأ الرضا هذا من الحجية والقبول لدرجة أن استعان به دعاة السلطان المطلق للملوك، لتبرير شرعية السلطة المستبدة[3]، إلا أن هذا الزعم لم ينطل على الشعوب، وعرفت كيف تعبر عن حقيقة رضاها، فأطاحت بعروش أولئك

---

(١) جورج اسباين ـ تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الثالث الرجع السابق ص ٥٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦ .

(٣) فهوبز مثلاً يزعم في تبريره للسلطان المطلق للملوك أن هذا السلطان المطلق للملوك مشروع لأنه قد تقرر برضا الجماعة وفق عقد اجتماعي تراضوا فيما بينهم على التنازل عن كافة حقوقهم وحرياتهم لصالح شخص آخر هو الملك وبه انتقلت الجماعة .

الملوك المستبدين، وأقامت على أنقاضهم سلطانها من خلال انتخابات حرة تولى فيها مقاليد السلطة من أفرزتهم صناديق الانتخابات. وأصبحت القاعدة السائدة في النظم الوضعية، أن تقلد السلطة لا يكون مشروعاً إلا برضا الجماعة.

وتذهب الشرعية في جوهرها، إلى مدى أبعد من ذلك فتقرر أن تحقق رضاء الجماعة في تولي الحكام وتقلدهم السلطة ليس بكاف وحده لتحقيقها أي الشرعية، بل يتعين أن تكون ممارستهم للسلطة بعد أيلولتها لهم، وفقاً لقواعد قانونية معدة سلفاً، هذا ما يعبر عنه بالمدلول الشكلي للشرعية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الشرعية في جوهرها تقضي أن يكون مضمون تلك القواعد وكافة أعمال السلطة متفقة، وما يختزنه ضمير المجتمع من مثل وقيم يشعر بضرورة الالتزام بها، وهذا ما يعبر عنه بالمدلول الموضوعي للشرعية.

فجوهر الشرعية يكمن في تحقق مدلولها الشكلي والموضوعي وفيما يلي أعرض لمدلول الشرعية في شقيه.

ثالثاً
مدلول الشرعية الوضعية

سبق القول أن للشرعية مدلولين أحدهما شكلي والآخر موضوعي:

(أ)
المدلول الشكلي للشرعية

ويقصد به أن ممارسة السلطة العامة تكون من خلال أو بناء على قواعد قانونية معدة سلفاً، فالتزام السلطة بهذه القواعد هو الذي يكفل لها صفتها الشرعية[1]، فالشرعية بهذا تكون علاقة بين عمل السلطة وقاعدة ما[2] وأيّاً كان مصدر هذه القاعدة القانونية، هذا ما يؤكده شراح القانون العام[3].

ونظرًا للأهمية القصوى التي تحتلها القواعد القانونية باعتبار أن التزامها معيار للشرعية، وعدم التزامها مرادف للطغيان، أصبح مستقراً في فقه القانون والسياسة أن سلطة وضع القواعد القانونية تختص بها الأمة[4]. إما مباشرة (الديمقراطية المباشرة من خلال الاستفتاء التشريعي مثلاً) أو باختيارها لمن ينوب عنها (الديمقراطية النيابية) فتتصدى لوضع القواعد القانونية هيئة منتخبة من الأمة باعتبار أن هذه الأخيرة هي صاحبة السيادة ومستقرها.

---

(١) جان وليام لابيار ـ السلطة السياسية ـ ترجمة الياس حنا منشورات عويدات بيروت ص ١٩ .

(٢) جورج بوردو ـ الدولة ـ مرجع سابق ص ٧٣ .

(٣) د. طعيمة الجرف مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ط ٣ ص ٤٩ دار النهضة العربية وأيضا. د. عبد الحميد متولي ـ الأنظمة السياسية المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٤) د . محمد عصفور ـ سيادة القانون المرجع السابق ص ١٨٢ .

وبناء على هذه الحيثية، أي كون الأمة هي صاحبة السيادة، وكون الأمة دون غيرها هي صاحبة الحق في وضع قواعد القانون التي تلزم الكافة الحكام والمحكومين فيغدو التزام الحكام بها قرين الشرعية، والخروج عليها ضرب من الطغيان،جرى التعبير عن الشرعية في جانبها الشكلي بمصطلحات وإن تباينت فيما بينها من حيث الشكل إلا أنها متفقة من حيث جوهرها، ومرماها، وهو حماية الحقوق والحريات من الاستبداد وتحكم السلطة.

ففي النظام الإنجليزي الاصطلاح المستعمل للتعبير عن الشرعية الشكلية هو **Rule of Law** أي سيادة القانون أو حكم القانون، ويقصد بالقانون القواعد السارية ولها ثلاثة مصادر، هي التشريع الصادر من البرلمان، ثم قوانين الشريعة العامة **Common Law** فالسوابق القضائية، وهذه المصادر ليست على قدم المساواة فيما بينها، إذ يتحكم بمبدأ سيادة القانون مبدأ آخر يسوده ويعلوه، وهو مبدأ سيادة البرلمان **parliamentary supremacy** وبمقتضى هذا المبدأ فإن البرلمان باعتباره هيئة منتخبة من الشعب يملك سلطة قانونية مطلقة فيما يضعه من قوانين، وينتج عن ذلك علو ما يصدره في مواجهة كافة القواعد والأوضاع القانونية أياً كان مصدرها سواء أصدرها برلمان سابق، أم تنتمي للشريعة العامة أو السوابق القانونية، فالبرلمان الإنجليزي بهذا يملك قوة خلاقة في وضع القواعد القانونية أو إلغائها(١).

والذي رشح البرلمان الإنجليزي لهذه المكانة أن الشعب الإنجليزي ينظر إلى

(١) Constitutional reform A Legal Possibility By Lord Scar man Edinburgh Law Library - University P.15.

برلمانه باعتباره حامي حمى حقوقه وحرياته، فقد كان البرلمان الإنجليزي بحق وجدارة حرياً بهذه الثقة المطلقة بالنظر إلى كفاحه عبر قرون خلت في مواجهة التاج، وما ترتب على هذا الكفاح من انتزاع حقوق وحريات الشعب الإنجليزي والتي تدين في وجودها للبرلمان.

وفي نطاق النظام الأنجلو سكسوني نجد مغايرة أخرى في التعبير عن الشرعية من حيث مدلولها الشكلي، ففي الولايات المتحدة الأمريكية جرى استعمال مصطلح Government Under Law أي الحكومة في ظل القانون، والقانون الأعلى عندهم هو الدستور الأمريكي الصادر سنة ١٧٨٧م وتعديلاته[١]. فقد أقام هذا الدستور منطقة لا يمكن للحكومة أن تعمل فيها بطريقة غير قانونية، فالدستور الأمريكي بهذه المثابة يسبغ شرعية شكلية للحقوق والحريات التي هي قوام المجتمع العادل والحر في نظر الأمريكيين[٢]، وتتولى المحكمة الدستورية العليا مهمة الفصل فيما يعد انتهاكاً للدستور.

ونطالع نظاماً قانونياً وضعياً آخر ينتمي للنظام اللاتيني، ولنأخذ فرنسا مثالاً على ذلك والتي جرى التعبير فيها عن الشرعية في جانبها الشكلي بمصطلح Legalite أي المشروعية أو الشرعية القانونية، وتعني التزام الحكام والمحكومين ـ بالقانون[٣].

---

(١) نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية ـ أرنست سي جرنيت ترجمة د. محمد عبد المعز نصر مكتبة مصر ص ٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤ .

(٣) د. محمد نصر مهنا ـ علوم السياسة ـ دراسة في الأصول والنظريات ـ دار الفكر العربي ص ١٧١ .

والنظام القانوني الفرنسي وإن عرف تدرج القواعد القانونية فجعل القواعد الدستورية أعلاها، ثم يليها في المرتبة القانون الصادر من الجمعية الوطنية Assemblée National (البرلمان) فاللوائح فالقرارات الإدارية الفردية. إلا أن واقع العمل في البدء سار في اتجاه علو القاعدة القانونية الصادرة من الجمعية الوطنية لسببين: أحدهما عدم وجود نص دستوري يقرر الرقابة على دستورية القوانين قبل دستور سنة ١٩٤٦م، والآخر أن الاعتقاد السائد في فرنسا أن القانون الصادر من الجمعية الوطنية يمثل الإرادة العامة للأمة، وهي إرادة لا يمكن الوقوف في مواجهتها. وهم في هذا يصدرون عن فلسفة روسو في الإرادة العامة، إلا أنه اعتباراً من دستور سنة ١٩٤٦م، عرفت فرنسا الرقابة على دستورية القوانين من خلال لجنة دستورية. ولكن فاعلية هذه اللجنة كانت غاية في التواضع، مما حدا بالمشرع الدستوري تقوية هذه الرقابة المسبقة على دستورية القوانين(١).

وفي النظام الوضعي أيضاً ما يعرف بالشرعية الاشتراكية، والموطن الأصلي لهذا المصطلح هو ما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي، والمدلول الذي أعطى للشرعية الاشتراكية مغاير تماماً لمدلوله في النظام الليبرالي أو الحر سواء من حيث نطاق تطبيقه أو غايته، فمن حيث نطاق تطبيقه فإن القاعدة القانونية أيّاً كان موقعها في سلم الهرم القانوني، فهي لا تعمل في مواجهة السلطات العليا إذا قدرت هذه الأخيرة عدم التقيد بها لمصلحة تطبيق الاشتراكية، أما في مواجهة المحكومين فالقانون يطبق بكل صرامة(٢). ومن حيث الغاية من الشرعية الاشتراكية فهي تحقيق النظام الاشتراكي،

---

(١) أندريه هوربو ـ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ترجمة علي مقلد وشفيق حداد وعبد المحسن سعد ـ منشورات الأهلية بيروت ج٢ ص ٤٨٩ .

(٢) د. محمد عصفور ـ سيادة القانون المرجع السابق ص ٢٣ .

فالسلطة في النظام الاشتراكي ما هي إلا واقعة مادية لا يحكمها القانون[1].

والقانون وفقاً للنظرية الاشتراكية يهدف بالدرجة الأولى إلى أن يكون وسيلة لإنشاء الاشتراكية، وهذه الغاية هي التي تبرر الالتزام به، ومتى تخلف عنها فلا قيمة له في تقييد سلطة الدولة، من هنا ينكر الفكر الليبرالي أية قيمة للشرعية الاشتراكية لحماية المحكومين من استبداد السلطة فهذه الشرعية في المنطق الاشتراكي وسيلة لتقوية الدولة لا لتقييدها لمصلحة المحكومين[2].

نخلص مما تقدم إلى القول إن جوهر الشرعية بوصفها مبدأ غائباً هو واحد في الأنظمة الوضعية ذات النزعة الليبرالية، ففي هذه الأنظمة المهم هو حماية حقوق وحريات المحكومين من استبداد وطغيان السلطة الحاكمة، فهذه الغاية التي هي جوهر الشرعية، هي القدر المشترك في الأنظمة الليبرالية سواء منها ذو الأصل اللاتيني أو الأنجلو سكسوني، وإن الاختلاف فيما بين هذه الأنظمة فيما نحن بصدده (المدلول الشكلي للشرعية) لا يعدو كونه مجرد اختلاف في الوسائل التي تكفل الشرعية، ففي النظام الإنجليزي وجدوا أن سيادة البرلمان هي الوسيلة التي تكفل الشرعية بالنظر إلى تاريخ البرلمان الإنجليزي في كفاحه في انتزاع حقوق الشعب الإنجليزي، فمنحه الأخير ثقته المطلقة فكان للبرلمان بها سلطة قانونية مطلقة، ولكنها مقيدة من الناحية الواقعية لاعتبارات سياسية.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد تواضعوا على أن وسيلة كفالة الشرعية تكمن في التمسك بحذافير النصوص في الدستور الأمريكي، وتنهض محكمة دستورية

---

(١) د. محمد عصفور المرجع السابق ص ٢٣٧ .

(٢) د. جمال العطيفي ـ آراء في الشرعية والحرية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٨٠ ص ١٠ .

عليا بمهمة رقابة دستورية القوانين.

أما في فرنسا فقد ارتأت أن كفالة الشرعية تكون بإطلاق سلطة الجمعية الوطنية بوصفها ممثلة للإرادة العامة، كان ذلك في البدء ثم ما لبثوا أن عدلوا عن هذا الاتجاه صوب تقرير رقابة دستورية القوانين وشرعية أو قانونية اللائحة كوسائل أسبغها النظام الفرنسي لتحقيق وكفالة الشرعية.

أما الشرعية الاشتراكية فإنه يتعذر إدخالها ضمن منظومة المصطلحات التي نحن بصددها، أي ذات المبدأ الغائي الهادف لحماية حقوق وحريات الأفراد إزاء سلطة الحكم، فالشرعية الاشتراكية ذاتها بطبيعة فلسفتها تنكر على نفسها قبل أن ينكر عليها الآخرون مهمة حماية حقوق وحريات الأفراد في مواجهة السلطة بالمفهوم التقليدي.

تلك هي الشرعية الوضعية، في جانبها الشكلي وقد مثلت لها ببعض الأنظمة، وهي بمثابة الأم لأنظمة أخرى تسود دول العالم تنتمي لهذه أو تلك من التي ذكرت.

وعليه فإن أعمال السلطة العامة كي تكون مشروعة يجب أن تصدر وفقاً للقواعد القانونية السارية، أو بناء عليها ووفقا للتدرج الهرمي لتلك القواعد، وإلا إذا خرجت السلطة عن تلك القواعد كانت الجزاءات القانونية لها بالمرصاد من خلال الرقابة القضائية (دستورية القوانين ـ شرعية اللوائح... الخ)[1].

إلا أن التزام السلطة لتلك القواعد ليس كل ما تعنيه الشرعية الوضعية فهذا الالتزام لا يمثل إلا المدلول الشكلي للشرعية كما سبق القول. وهناك مدلول

(١) د. محمد نصر مهنا ـ علوم السياسة ـ دراسة في الأصول والنظريات ـ دار الفكر العربي ص ١٧١ .

موضوعي يلزم تحققه ليستقيم نعت أعمال السلطة بالمشروعية الحقة ويتمثل المدلول الموضوعي للشرعية في ضرورة مراعاة القرارات والقوانين وكافة الأعمال التي تصدرها السلطة في الدولة للقيم العليا للمجتمع، والتي هي عليا في معنى أنها تأتي من وراء النظام القانوني كله وأسمى منه بل والتي هي بمثابة الهدف[1] وهذا المدلول للشرعية هو موضوعنا التالي.

(١) د. محمد طه بدوي ـ بحث في النظام السياسي الإسلامي رداً على المستشرق الإنجليزي (ارنولد) ـ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني ـ إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ بالاشتراك مع مكتب التربية العربي لدول الخليج. بدون تاريخ نشر ص١١٢ .

ب
المدلول الموضوعي للشرعية

المقصود بالمدلول الموضوعي للشرعية :ـ

يقصد بالمدلول الموضوعي للشرعية بحسب ما عبرت عنه اللجنة الدولية لرجال القانون أن يأتي مضمون القانون متفقاً وأهداف المجتمع، وقيمه، ومثله فهذه هي التي توحي بمضمون القانون في المجتمع المنظم[١].

وتحقق الشرعية بمدلولها الموضوعي ليس قاصراً فقط على تقعيد القواعد القانونية، بل يجب تحققه في كافة أعمال السلطة العامة أياً كانت الصيغ التي تعبر من خلالها تلك الأعمال، فالبرامج والخطط والسياسات وأياً كان موضوعها إعلامياً تربوياً ـ اقتصادياً بل حتى ما تتخذه السلطة من مواقف إزاء قضايا جوهرية تهم الرأي العام على الصعيد الداخلي أو الخارجي فهذه ـ الأعمال وغيرها مما لا يقع تحت حصر يتعين اتفاقها مع الأهداف والقيم والمثل السائدة في المجتمع الذي تحكمه حتى تستحق وصف الشرعية.

فالشرعية بمدلولها الموضوعي المعبر عن أيديولوجية المجتمع وقيمه ومبادئه العليا، تحتل مكانة أسمى من كل تنظيم قانوني في الدولة، فهي فوق الدستور والقوانين، وعليه فلا يصح خروج النظام القانوني في الدولة ولا مؤسساتها الرسمية على الشرعية بمدلولها المتقدم، وإن خروج النظام القانوني والمؤسسات الرسمية على أيديولوجية المجتمع يعني سقوط صفة الشرعية عن هذا النظام وعن المؤسسات

---

(١) د. محمد عصفور ـ سيادة القانون ـ مرجع سابق ص٩.

الرسمية وعن القائمين عليها[١].

مبررات المدلول الموضوعي للشرعية :-

وإذا كان المدلول الشكلي للشرعية تقوم على حجيته القواعد القانونية الوضعية المعمول بها وفقاً لتدرجها في بنية النظام لكل دولة أياً كان مصدرها وهي غالباً ما تكون مكتوبة أو معلومة من خلال اضطراد العمل بها في نظام السوابق القضائية، فإن المدلول الموضوعي للشرعية قد نهض على التدليل عليه حجج أخرى أوردها فيما يلي:-

١ ـ من الثابت أن حكام اليوم، ما هم إلا نواب عن الأمة، ويمارسون سلطاتهم التشريعية، والتنفيذية، وكافة أعمال السلطة حتى المادية منها، بصفتهم هذه أي كونهم نواباً عن صاحب السلطة الأصيل، وهو الأمة ومن ثم صح القول بأن سلطتهم مستمدة من الأمة، ومن أجل رفاهية الجماعة ويمكن تغييرهم حين لا يحسنون أداء عملهم بالخروج على الصالح العام[٢]. ولن يستقيم هذا القول ولن توجد حقيقته إلا بتحقيق الشرعية بمدلولها الموضوعي، كما أنه من الثابت أيضا أن السلطة العامة في مظهرها الواقعي ممثلة في الحكام لا يمكن أن تعزل نفسها عن سندها الاجتماعي والقانوني وإلا تحولت إلى قوة قاهرة غير شرعية، ويترتب على هذا أن ما يتخذه الحكام من إجراءات يجب أن تهدف لتحقيق الصالح العام الذي هو أساس السلطة، كما أن القانون يجب أن يكون ترجمة أمينة لفكرة الحق السائدة في

(١) د. محمد نصر مهنا ـ علوم السياسة ـ المرجع السابق ص ١٧٢ .

(٢) جورج اسباين ـ تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الأول ـ المرجع السابق ص ٥٣٧.

الجماعة،[١] أي معبراً عن آمال وتطلعات المحكومين ومتفقا مع قيمهم ومثلهم.

٢ ـ ورد في إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٩٣م في المادة الثالثة منه أن وظيفة القانون هي (أنه لا يستطيع أن يقرر إلا ما هو عادل ونافع للجماعة ولا يستطيع أن يحظر إلا ما هو ضار)، وفي تعليقه على هذه المادة قال الدكتور (محمد عصفور): وهو ما يعني أن قاعدة السلوك الكامنة لا توجد فحسب في القانون الشكلي طالما أن المشرع مقيد في نشاطه بكل ما هو عادل، وكل ما هو نافع ولن يجد المشرع هذين العنصرين، لا في إعلانات الحقوق ولا في الدساتير المكتوبة، لأن فكرتي العدالة والنفع فكرتان متغيرتان تغير الحياة ذاتها، ولا يمكننا البحث عنهما إلا في الضمير الاجتماعي المعاصر[٢]

والضمير الاجتماعي يستدل على حقيقته من خلال القيم والمثل والأفكار التي يؤمن بها المجتمع، ويشعر بضرورة الالتزام بها وتحدد تطلعاته وآماله والتي بها ومنها تتشكل معاييره وموازينه لمعنى العدل والظلم والحق والباطل والصواب والخطأ والخير والشر.......... الخ.

٣ ـ يجد المدلول الموضوعي للشرعية تبريره أيضا في مبدأ تأسيس السلطة فمقتضى هذا المبدأ أن السلطة قائمة بذاتها لمصلحة الجماعة ومنفصلة عن أشخاص الحكام العرضيين الذين يتعاقبون على ممارستها باسم الجماعة، والنتيجة التي يرتبها مبدأ تأسيس السلطة هي أن تأتي أعمال الحكام وفق إرادات المحكومين، وأن يبغوا أي الحكام مصالح المحكومين لا مصالحهم الخاصة.

---

(١) جورج بوردو ـ الدولة ـ مرجع سابق ص ٥٦ .

(٢) د. محمد عصفور ـ سيادة القانون مرجع سابق ص ٢١٧ .

صحيح أن للحكام دورا لا ينكر ولا يمكن إلغاؤه من حيث الواقع على الأقل في توجيه أعمال السلطة وجهة تتأثر بتوجهاتهم وأمزجتهم، وما هم عليه من ميول وربما أهواء ونزوات خاصة في الشئون التي يتصدون لها بحكم سلطاتهم التقديرية، إلا أن الصحيح الثابت مع ذلك أن لا يصادر هذا الدور الذي لا يمكن نكرانه للحكام إرادات المحكومين وتوجهاتهم، والتي اؤتمن الحكام على التعبير عنها حتى في مجال السلطة التقديرية الممنوحة لهم إذ عليهم أن يبغوا في تقديرها الصالح العام لا مصالحهم الخاصة، وعليهم أن يتحروا فكرة الحق والعدل من منظومة قيم المجتمع ومثله ومبادئه منحين جانباً ما يتصادم مع ذلك كله، مما يراود هواجسهم وأفكارهم الخاصة عن أفكار الحق والعدل والصالح العام، وهم أي الحكام إن لم يفعلوا ذلك ويلتزموه في ممارستهم للسلطة ومن قبل تقلدهم إياها لا تفقد أوامرهم وأعمالهم شرعيتها وحسب كما قال (جورج بيردو) ولكن كل صفتها القانونية كذلك، ولا يبقى سوى ادعاء باطل أو تظاهرة قوة إذا كان الموقف يتعلق بموظف إداري يوصف أي تحرك من هذا القبيل بأنه الأمر الواقع، وإذا كان الأمر يتعلق بالحكام يمكن أن تكون النتيجة مقاومة الظلم أو الثورة[١].

٤ ـ المدلول الموضوعي للشرعية يجد سنده في المبدأ الديمقراطي، ويعتبر المبدأ الديمقراطي كأساس لشرعية السلطة، مبدأ مسلماً به ولا منازع له في الأنظمة الوضعية، وجوهر الحكم الديمقراطي قائم على مبدأ الرضا، وهو يعني فيما نحن بصدده أن تقلد السلطة وممارساتها إنما يكون برضا الجماعة ولصالحها[٢]. ومن نتائج

---

(١) جورج بوردو ـ الدولة ـ مرجع سابق ص ٧٣ .

(٢) د. جمال العطيفي ـ آراء في الشرعية وفي الحرية مرجع سابق ص ٥.

ذلك أن تلتزم السلطة التعبير عن إرادات المحكومين فيما تتخذه من إجراءات ومواقف وقرارات وقوانين وسياسات، فمقياس ديمقراطية نظام ما تكون بقدر توافق أعمال السلطة فيه مع آمال وأماني المحكومين وأغلبيتهم، وبتمثيل ما يصدر عنها للقيم السائدة في المجتمع[١].

فإن اتصفت أعمال السلطة بمثل ذلك التوافق نكون بحق أمام ديمقراطية حاكمة، والتي وصفها الفقيه (جورج بيردو) بقوله أنها النظام الذي تتوفر فيه كل الأشكال الدستورية ولكنه يتميز بأن القرارات التي يصدرها الحاكمون فيه معبرة عن إرادة الشعب الحقيقي[٢].

وعكس ذلك صحيح، أي أن مبدأ الديمقراطية لا توجد حقيقته ولا يوصف نظام حكم بأنه ديمقراطي بمجرد تلبسه بأشكال ديمقراطية إذا كانت أعمال السلطة فيه لا تعبر عن إرادة المحكومين، أو غالبيتهم فهذا النظام يصدق عليه وصف أن الديمقراطية فيه محكومة لا حاكمة، وعن هذا النظام قال الفقيه (جورج بيردو) الديمقراطية المحكومة نظام تتقرر فيه كل الأشكال الدستورية التي تسمح بإسناد قرارات الحاكمين إلى الشعب المحكوم، الحرية الفردية والاقتراع السري العام والانتخابات الدورية والمجالس النيابية...... الخ ومع ذلك لا تكون قرارات الحاكمين المسندة دستوريا (شكلياً) إلى الشعب معبرة عن الإرادة الشعبية الحقيقية[٣].

---

(١) د. محمود عاطف البنا ـ الوسيط في النظم السياسية المرجع السابق ص ١٩.

(٢) ذكره د. عصمت سيف الدولة ـ الاستبداد الديموقراطي دار المستقبل العربي ط ٣ سنه ١٩٩٠ ص ١١.

(٣) ذكره د. عصمت سيف الدولة ـ الاستبداد الديموقراطي مرجع سابق ص ١١ .

ونخلص بعد عرضنا لجوهر الشرعية بمدلوليها الشكلي والموضوعي إلى القول أنه لا يكفي أن تلتزم السلطة العامة بالقواعد القانونية المقررة من حيث الشكل أي بحسبانها قاعدة قانونية صادرة من جهة مختصة بإصدارها ومستوفية للإجراءات الشكلية المرسومة، كيما يصدق على عمل السلطة وصف الشرعية، ومن انتفاء الطغيان الذي هو مبرر المقاومة بل يلزم أن تكون تلك القواعد مشروعة لا من حيث مصدرها فقط، ولكن من حيث مضمونها أيضا وحتى تكون كذلك يجب أن تعبر السلطة فيما يصدر عنها من أعمال عن المثل والقيم التي تعتمل في ضمير الأمة.

ولا محاجة في إمكانية تحقق ذلك في الواقع إذا كان من يمارس السلطة العامة يمثل بصدق وبحقيقة الأمة صاحبة السلطة ومستقرها، وهو مثال قد يصدق على الأنظمة الديمقراطية الحرة في عصرنا الراهن، إذ أن في هذه الأنظمة ما يكفل إلى حد ما أن من لم يحقق آمال ومطالب الناخبين يسقط في الانتخابات التالية[1]، ففي هذه الأنظمة يجب أن يعمل الحكام بالضرورة بطريقة تكفل رضا المحكومين[2].

ولكن من المشكوك فيه وبدرجات متفاوتة في الأنظمة الوضعية الأخرى خاصة فيما كان يعرف بالأنظمة الاشتراكية المتمثلة في الاتحاد السوفيتي السابق والدول التي تسير في ركابه سابقاً وأنظمة الدول النامية بصفة عامة أن تعبر هذه الأنظمة عن إرادة المحكومين أو غالبيتهم في كل ما يصدر عن السلطة العامة في تلك الأنظمة من أعمال خاصة ما يتصل منها بخلق قواعد القانون.

---

(١) Constitutional and Administrative Law de Smith, fifth Edition by Harry Steed and Rodney brazier. p. 105.

(٢) هذا ما يؤكده جينتجر في مؤلفه (عن القانون الدستوري) ص٥٩ ذكره د. محمد عصفور - سيادة القانون ص ٩٠.

وإزاء أنظمة هذا شأنها فإن القول بشرعية السلطة وأعمالها اعتماداً على المعيار الشكلي وحده فيه تجن كبير على الحقيقة وتجاهل للواقع، وهو قول لا يعدو قائله إما أن يكون جاهلاً بواقع ممارسات السلطة العامة[١]، وبكيفية تسلمها في تلك أو مداهناً يبغي السلامة من كل سوء.

وترتيباً على ما تقدم يمكننا القول أن مناط شرعية السلطة العامة وأعمالها (قواعد قانونية ـ سياسيات ـ مواقف إزاء قضايا جوهرية داخلية أم خارجية ـ خطط........ الخ) هو مدى تحقق رضا غالبية المحكومين بالسلطة وبأعمالها تلك[٢]، فبقدر ما يمنحه المحكومون من رضا بقدر ما تكون مشروعة وهذا لا يعني إهدار قيمة المعيار الشكلي لأعمال السلطة فهده الأعمال على ما أرى لابد لها من أن تفرغ بالقوالب المحددة سلفا، وأن تصدر أيضاً وفق القنوات المقررة لها، لكنني لا أعتقد أن مجرد مراعاة تلك القوالب والمرور بهاتيك القنوات كافياً وحده لإضفاء الشرعية على أعمال السلطة في النظم التي تنعت بالديمقراطية، بل لابد من التوأمة

---

(١) لم يقتصر إهدار الأنظمة المعنية في المتن للشرعية مجرد عدم مصداقية تعبير القواعد القانونية عن إرادة المحكومين وعدم تحقيقها لرضا غالبيتهم بل طال إهدارها للشرعية حتى هذه القواعد التي تفرضها على النحو السابق، إذ لم تلتزمها في أحيان كثيرة، إذ تتخذ من الإجراءات الفردية التعسفية ما تنتهك به كل قاعدة حتي تلك التي وضعتها السلطة نفسها فتتحكم بالكيفية التي تراها، مهدرة الحقوق والحريات، ويكفي مطالعة سجل المنظمات المعنية والمهتمة بحقوق الإنسان التي تفضح الانتهاكات السافرة لحقوق الإنسان في مختلف الدول.

(٢) يذكر د. نعيم عطية أن الكتّاب وان اختلفوا في مفهوم الرضا إلا أنهم باختلافهم هذا قد أثبتوا تعذر استبعاد الرضا كشرط لازم لفاعليه السلطة، فالرضا ليس الأساس الأول لكل شرعية فحسب، بل هو شرط لازم لفاعلية السلطة أيضا د. نعيم عطية ـ موسوعة حقوق الإنسان ـ الفلسفة الدستورية للحريات الفردية ط ١٩٨٩ ص ٢٢ دار النهضة العربية .

بين المعيارين الشكلي والموضوعي (المضمون) كلما أمكن ذلك، وعند تعذر ذلك حالة كون الأوضاع الرسمية لكيفية إسناد السلطة وممارستها ذاتها مفتقدة لمبدأ رضا المحكومين بأن تكون متهمة ومدانة من قبلهم تكون التضحية عندئذ بالمعيار الشكلي لحساب المعيار الموضوعي أمراً لا مفر منه لأنه متى فقدت أعمال السلطة سندها وهو رضا المحكومين أو على الأقل غالبيتهم تفقد في ذات اللحظة شرعيتها، ولا مكان عندئذ للاحتجاج بتحقق المعيار الشكلي وحده في مواجهة المحكومين، وفي هذا يؤكد (ستيو نافتش) أن مصير القاعدة القانونية يتوقف دائماً على مضمونها، ذلك أنه لو كانت هذه القاعدة مخالفة للعقل أولاً ترتكز إلا على القوة وحدها، فلن تكون إلا أداة ضغط، ومن ثم فإنها تكون مؤقتة، وطبيعي أن يثور المحكومون، طال الزمن أو قصر ضد هذا النظام المفروض عليهم فيقع النظام في ذات اللحظة التي تقع فيها القاعدة القانونية[1]. وينسحب ذلك على كافة أعمال السلطة الأخرى.

بقي أن نشير إلى مدى أهمية التمسك بالمدلول الموضوعي للشرعية في الوقت الذي يفتقد خروج السلطة عليه للجزاءات القانونية بخلاف التمسك والاحتجاج بالمدلول الشكلي إذ يوفر النظام القانوني له حماية قانونية من خلال جزاءات يمكن أن توقع على كل انتهاك للشرعية بالمخالفة لقواعد الاختصاص أو الإجراءات أو الانحراف عن الغاية المرسومة.

وإجابة لهذا السؤال نقول: أنه لا يضير حجية المدلول الموضوعي للشرعية

(١) ستو بانوفتش ـ النظام اليوغسلافي الاشتراكي ص ٢٩ ـ ٣٠ ذكره د. كمال أبو العيد ـ وسائل التوازن الاجتماعي بين السلطة والحرية (القانون والشرعية) بحث منشور بمجلة المحاماة عددي يناير وفبراير ١٩٧٧، ص ١٢٧ .

افتقاره للجزاء القانوني المنظم، فالجزاء موجود، ولكنه من طبيعة أخرى ذلك هو الجزاء الذي يوقعه الشعب من خلال المقاومة ضد السلطة الخارجة على الشرعية، وهو جزاء لا تقل فاعليته عن الجزاء القانوني إن لم يتفوق عليه، ويصف البعض هذا الجزاء بأنه جزاء سياسي[1].

من العرض المتقدم لجوهر الشرعية وبناء عل حقيقة ما يعنيه مدلولها نخلص إلى القول: أن الشرعية وفقاً لمفهومها المعاصر تتكون من عنصرين: ـ

أ ـ عنصر التنظيم المسبق لتقلد السلطة وممارستها.

ب ـ عنصر انبثاق هذا التنظيم من حيث مضمونه من قيم ومبادئ العقيدة السائدة في المجتمع المنظم.

وفيما يلي توضيح ما أوجزته عن مكونات الشرعية: ـ

أ ـ عنصر التنظيم المسبق لتقلد السلطة وممارستها: ـ

وهو يعني توفر نظام ملزم (دستور ـ قانون ـ لائحة...) يحدد ويبين كيفية تقلد السلطة في الجماعة كما يتولى هذا التنظيم بيان حقوق وحريات المحكومين سواء فيما بينهم، أو تلك المتصلة بعلاقتهم بالسلطة العامة إلى غير ذلك من المسائل التي لا غنى عنها لكل مجتمع ينشد الحياة المنظمة، والعيش في كنف سلطة يأمن حيفها وتضمن هي طاعته لها.

ولا يلزم أن يكون هذا التنظيم مكتوباً، بل يكفي الشعور بوجوده والالتزام به

---

(١) د. محمد نصر مهنا ـ علوم السياسة دراسة في الأصول والنظريات دار الفكر العربي الذي يقول (يجب أن يكون جزاء الخروج على الشرعية جزاءً سياسياً وليس جزاءً قانونياً بمعنى أن يكون خروج النظام القانوني على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع مجرماً تجريماً سياسياً وليس تجريماً قانونياً) المرجع السابق ص ١٧١، ١٧٣ .

كقاعدة مضطردة للعمل، وعدم وجود تنظيم على النحو المتقدم يعني أن البديل هو أن تقلد السلطة يكون مشاعاً، وستكون محلا للصراع بين الأقوياء، كما أن غياب التنظيم المسبق لممارسة السلطة يعني إطلاق يد الحاكم ليتصرف بإرادته المطلقة كيف شاء وأنى شاء ولمن شاء؟

وفي الحالتين (حالة انعدام تنظيم تقلد السلطة وممارستها) سيفضي الأمر إلى الفوضى والاستبداد أي إلى انهيار الشرعية.

بيد أن الشرعية لا تقتنع بأي تنظيم كيفما اتفق ذلك أن وجود التنظيم هو شأن كافة الحكومات التي رفضت الفوضى أسلوباً لحياتها، وإنما التنظيم المعتبر مكونٌ من مكونات الشرعية هو ذلك المتصف بخاصيتين هما:ـ

١ـ سيادته على الحكام والمحكومين.

٢ـ اعترافه بالحقوق والحريات.

١ـ سيادة القانون على الحكام والمحكومين:

والشأن المهم، هو التزام الحكام بالقواعد والنظم المعمول بها من حيث تولي السلطة وممارستها، ففي كل عمل يجب أن يستند مصدره إلى قاعدة تخوله إصداره هذا من حيث اختصاصه في التصدي لموضوع العمل، وأن يبغي مصلحة الجماعة (المصلحة العامة) في إصدار ذلك العمل وهو ملتزم أي ممارس السلطة العامة بقاعدة الإسناد تلك حتى عند ممارسته لسلطة تقديرية وإلا شاب عمله عدم المشروعية.

٢ـ اعتراف التنظيم بالحقوق والحريات العامة والخاصة للمحكومين.

وتوفر التنظيم على الاعتراف بالحقوق والحريات يعتبر شرطاً وخاصية

ضرورية لاعتباره مكوناً من مكونات الشرعية، فجوهر الشرعية ما هو إلا حماية هذه الحقوق والحريات للأفراد من تعسف الاستبداد، وتحرص الدول على النص على الحقوق والحريات في صلب دساتيرها، وبعضها أصدرت إعلانات مستقلة للحقوق والحريات، وتتنوع قائمة تلك الحقوق والحريات إلى حقوق سياسية واقتصادية واجتماعية وشخصية ليس محل تفصيلها هذه الدراسة.

والأمر المهم أن يأتي اعتراف التنظيم بالحقوق والحريات وفقاً للمفهوم السائد لها لدى المحكومين وهو ما ينقلنا للحديث عن المكون الآخر للشرعية.

ب- عنصر انبثاق التنظيم من قيم ومبادئ العقيدة السائدة في الجماعة أو عنصر الرضا :-

هذه خاصية تتصل بمضمون التنظيم ومفادها أن يأتي مضمون التنظيم المراد الالتزام به متفقاً وقيم ومبادئ العقيدة السائدة في المجتمع.

ومن شأن هذا الاتفاق بين مضمون التنظيم (دستور - قانون - لائحة......) والقيم السائدة في المجتمع أن يحقق رضا المحكومين بالتنظيم والذي لا غنى عنه لتحقق شرعية نظام ما.

أما إذا جاء التنظيم مجافياً لقيم المجتمع، ومناهضاً لمبادئه، فهذا يعني تخلف رضا المحكومين عن ذلك التنظيم، ومن ثم تخلف الشرعية عنه.

وبعد هذه الخلاصة لمكونات الشرعية، أنتقل فيما يلي لبيان دور المقاومة في حماية الشرعية بالمفهوم المتقدم من واقع التاريخ الدستوري - لبعض الدول مقتصراً على ذكر صورتين من صور المقاومة لعبتا دوراً لا ينكر في الحفاظ على الشرعية بمدلولها الشكلي والموضوعي، وهاتان الصورتان هما الثورة والإضراب السياسي.

المطلب الثاني
دور المقاومة في تحقيق الشرعية الوضعية.

أقدم فيما يلي أمثلة لما أدته المقاومة من دور في تحقيق الشرعية الوضعية مقتصراً على ذكر صورتين من صور المقاومة هما الثورة والإضراب السياسي.

وسأعرض للثورة الفرنسية في (أولاً) فيما سيأتي باعتبارها إحدى صور المقاومة لإحلال شرعية جديدة بدلا من الشرعية السائدة، كما أعرض في (ثانياً) للثورة الإنجليزية سنة ١٦٤٢م كمثال على دور المقاومة في الحفاظ على الشرعية.

ثم أتناول في (ثالثاً) الإضراب السياسي باعتباره صورة من صور المقاومة السلبية، فأبين ما قام به من دور في إحلال شرعية جديدة وأيضاً في الحفاظ على الشرعية القائمة...

أولاً
الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩
صورة من صور المقاومة لإحلال شرعية جديدة

أعرض لهذا من خلال:ـ

أ ـ بيان موجز عن الشرعية الرسمية في فرنسا قبل الثورة.

ب ـ الشرعية الجديدة التي تبنتها الثورة الفرنسية:ـ

ج ـ الثورة الفرنسية تحقق الشرعية الجديدة.

أ: الشرعية الرسمية في فرنسا قبل الثورة

فيما يلي ذكر موجز عن تلكم الشرعية من حيث أساسها ومضمونها ونتائج ممارسة السلطة في ظلها حسب ما يلي: ـ

١ ـ أساس شرعية السلطة السياسية.

٢ ـ مضمون الشرعية الرسمية.

٣ ـ نتائج ممارسات السلطة في ظل الشرعية محل البحث.

١ـ أساس شرعية السلطة السياسية: ـ

الاعتقاد السائد في فرنسا بل في القارة الأوروبية بوجه عام قبل الثورة الفرنسية أن سلطة الملوك والأمراء مستمدة من الله مباشرة، ولقد استقرت هذه الفكرة كقاعدة لا ريب فيها في القرن السابع عشر خاصة في فرنسا، فالملك يستمد سلطته وسيفه من الله [١]. إنها شرعية ملكية ذات حق إلهي عرفتها فرنسا طيلة ألف سنة حتى قيام الثورة فيها سنة ١٧٨٩م[٢].

٢ ـ مضمون الشرعية الرسمية: ـ بناء على نظرية الحق الإلهي كأساس لشرعية السلطة فقد أصبحت سلطة الملك عامة ومطلقة، وبهذه الإطلاقية مارس الملك سلطة التصرف في رقاب الناس وأموالهم، لا يخضع في حكمه لدستور ما، وإرادته في كل أمر هي القانون، وليس عليه أن يقدم حسابا عن تصرفاته لغير الله[٣]. ومجلس

---

(١) د. محمد طه بدوي، و د. محمد طلعت الغنيمي النظم السياسية والإدارية الطبعة الأولى سنة ١٩٥٦ ـ دار المعارف ـ مصر ص ٢٢٩ .

(٢) أندريه هوريو القانون الدستوري المؤسسات السياسية ترجمة علي مقلد وشفيق حداد وعبد المحسن سعد. الأهلية للنشر والتوزيع ج٢ ص ٢٤٢ .

(٣) د. محمد طه بدوي، و د. محمد طلعت الغنيمي. المرجع السابق ص ٢٢٩.

الطبقات معطل ولم يجتمع منذ سنة ١٦١٤م[1].

والشرعية الرسمية تتضمن إقرار الفوارق الطبقية، فالشعب مقسم لطبقات ثلاث، الطبقة الأولى تتكون من النبلاء، والطبقة الثانية تتكون من الكهان (رجال الدين)، والطبقة الثالثة (العامة) تتكون من المواطنين الآخرين الذين لا ألقاب لهم[2].

والمساواة معدومة في ظل الشرعية الرسمية، فطبقة النبلاء والكهان، تتمتعان بامتيازات سواء اقتصادية كالإعفاءات الضريبية وغيرها، أو سياسية من خلال مجلس طبقات الأمة (البرلمان) و تولى المناصب الهامة، وتلك الامتيازات محرومة منها الطبقة الثالثة فأفرادها محرومون من تولي المناصب الهامة في الدولة، وتتحمل العبء الأكبر من الضرائب[3]. ولا وزن يذكر لممثليهم في مجلس طبقات الأمة، بالرغم من كونهم يمثلون ٩٨ في المائة من الشعب الفرنسي (٢٥ ٠٠٠ ٠٠٠ مليون نسمة) بينما لا تمثل طبقتا النبلاء والكهان مضافاً إليهم الأسرة الحاكمة إلا ٢ في المائة أي: (٢٠٠٠٠٠) مائتا ألف تقريبا[4].

و في ظل الشرعية الرسمية يرسل الناس إلى السجون دون محاكمة وحرية الرأي شبه معدومة، فالإعدام هو عقوبة كل من يؤلف أو ينشر أو يطبع أو يروج كتابات تمس بسلطة الملك، هذا ما نص عليه الأمر الملكي الصادر في ١٦ أبريل سنة ١٧٥٧م[5].

---

(١) توماس هـ. جرين الحركات الثورية المقارنة ترجمة تركي الحمد دار الطليعة ـ بيروت ص ٣٠.

(٢) توماس هـ. جرين المرجع السابق ص ٣١ .

(٣) د. محمد طه بدوي، و د. محمد طلعت الغنيمي. المرجع السابق ص ٢٣١ .

(٤) د. مصطفى البارودي ـ الفرد والدولة المرجع السابق ص ٣٤١ .

(٥) د. محمد طه بدوي، د. محمد طلعت الغنيمي. المرجع السابق ص ٢٣١ .

ذلك باختصار هو مضمون الشرعية الرسمية، فماذا عن نتائج ممارسة السلطة في ظلها، هذا ما تكشف عنه السطور التالية: ـ

٣ـ نتائج ممارسة السلطة في ظل الشرعية الرسمية موضع البحث:

لقد تمخضت ممارسات السلطة في ظل الشرعية المذكورة عن نتائج خطيرة أوجزها كالآتي: ـ

١ـ إهدار كرامة البشر فقد أصبح الملك في فرنسا ومنذ القرن السابع عشر أسمى من البشر، تتلاشى أمامه كل قوة أرضية حتى الأشراف يفقدون عند قدميه كل إحساس بحقوقهم الإقطاعية، وحتى بكرامتهم كرجال فقد كانوا يتسابقون في استجداء رضاه وحمل قبعته أو حقيبته[١].

٢ ـ طغيان لا حدود له، فقد بدت فرنسا في صورة الدولة التي طغت على الأفراد، فلا تقيم لهم وزناً، وإنما هم مجرد كائنات تمشي على الأرض كالأنعام، وتساق حيث يشاء فرد واحد يحسب أنه الدولة[٢].

٣ ـ وجود فوارق طبقية صارخة فقلة (مائتا ألف نسمة) من المجتمع لا تزيد نسبتها عن اثنين في المائة (النبلاء والكهنة والأسرة الحاكمة) هذه القلة تملك المال والسلطان، فهي تملك أربعين بالمائة من الأراضي، ولها امتيازاتها الاقتصادية الأخرى، وفوق ذلك فهي تملك الحكم والسلطان، بينما الأغلبية وقوامها خمسة وعشرون مليونا وفيها ثمانون بالمائة من الفلاحين يمتلكون أربعين بالمائة من

(١) د . محمد طه بدوى، د. محمد طلعت الغنيمي ـ المرجع السابق ص ٢٣١ .

(٢) مصطفى البارودي ـ الفرد والدولة المرجع السابق ص ٢٤١ .

الأراضي[١]. وهذه الغالبية لا وزن لها في شئون الحكم والسلطان.

٤ ـ واتسم عهد (لويس الخامس عشر) بالعجز عن حل المشاكل المتعاقبة وتفشي البيروقراطية حتى ليؤثر عن ذلك أن هذا الملك أثناء تجواله في الأقاليم الفرنسية رأى شقّاً في سقف القاعة المقرر استقباله فيها فقال (آه لو كنت وزيراً لأصلحت ذلك)[٢].

٥ ـ في عهد (لويس السادس عشر) تدهورت الحالة الاقتصادية وأشرفت حكومة فرنسا على الإفلاس نتيجة لسياسات اقتصادية خاطئة وحياة البذخ والإسراف في الأوساط الحاكمة. يضاف إلى ذلك التورط في سياسات خاطئة خارجية تحملت من جرائها فرنسا أعباء مالية كبيرة، وأبرز مثال على ذلك ما قدمته فرنسا من مساعدات لحرب الاستقلال الأمريكية[٣].

ولقد كان عبء هذا التدهور ثقيلاً على عامة الناس فمثلاً سنة ١٧٨٩م بلغ سعر رغيف الخبز زنة أربعة أرطال حوالي (١٤.٥ سو) بينما لا يتجاوز صافي الأجر اليومي لعامل البناء (١٨ سو)[٤].

ولقد قال (سيس) واصفاً تدهور الوضع السياسي في بلاده (إن البلاط هو الذي يحكم لا الملك، والبلاط هو الذي يصنع الوزراء ويغيرهم وهو يخلق الوظائف

(١) توماس هـ. جرين المرجع السابق ص ١٧٧ .

(٢) كرين برنتون ـ دراسة تحليله للثورات. ترجمة عبد العزيز فهمي. الدار المصرية ص ٣٠ .

(٣) توماس هـ. جرين المرجع السابق ص ٣٠.

(٤) توماس هـ. جرين المرجع السابق ص ٣٦

السو: عمله فرنسية قديمة تعادل خمسة سنتيمات. المرجع السابق ص ٣٦ .

ويوزعها)[١].

ويذكر (كرين برنتون) أن ظروف الشعب الفرنسي في حياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في سنة ١٧٨٩م تعتبر في حد ذاتها كافية لتفسير ما حدث (يقصد الثورة) ولو أنك ـ أعطيت مثل هذه الظروف ثم رجالا ونساء يجري في عروقهم الدم الفرنسي فستحصل على ثورة بطريقة طبيعية (أو آلية) مثلما تحصل على انفجار عندما تصدم شرارة بالبارود[٢].

وقد كانت النتائج المتقدمة محصلة طبيعية للحكم الاستبدادي في ظل شرعية تقلد السلطة فيها (رئاسة الدولة) بالوراثة، تحدده واقعة الميلاد، فلا محل فيها ولا وزن لرضا المحكومين فيمن يحكمهم، شرعية تكون ممارسة السلطة فيها مطلقة من كل قيد، فإرادة الحاكم هي القانون فلا راد لأمره ولا معقب عليه.

وشرعية هذا شأنها وتلك نتائجها لا محال أنها زائلة مهما طال بها الزمن وقد طال فعلا ألف سنة[٣].

وقد كانت فرنسا على موعد مع شرعية جديدة، بشر بها مفكروها في القرن الثامن عشر، وأحالها الشعب الفرنسي إلى واقع في العقد الأخير من ذات القرن من خلال ثورته الكبرى سنة ١٧٨٩م، وهذه الشرعية هي موضوعنا التالي:

---

(١) مصطفى البارودي ـ المرجع السابق ص ٢٤٠ .

(٢) كرين برنتون. دراسة تحليلية للثورات المرجع السابق ص ٧٩ .

(٣) أندريه هوريو ـ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد وشفيق حداد وعبد المحسن سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، ص ٢٤٢.

ب
الشرعية الجديدة التي تبنتها الثورة الفرنسية

لقد كان في شعب فرنسا كما هو الحال في شعوب الأرض كافة بعض بقايا من فطرة سليمة من تلك التي فطر الله الناس عليها، ألا وهي القدرة على التمييز بين الخير والشر والحق والباطل، وكذلك القدرة على فهم واقع النظام وتشخيصه لمعرفة حقيقة أمره، ومدى قربه أو بعده عن قيم المجتمع.

والحق أن الناس ليسوا مؤهلين جميعا، لأداء ذلك الدور (التمييز ـ التشخيص) وإنما تنبري فئة منهم بلغت مستوى من الفهم والإيمان بقيم مُثلى، والحماسة للفكرة فهذه الفئة المالكة لهذه المقومات هي التي تأخذ على عاتقها أداء هذا الدور وتحمل تبعات تبصير الغير بالواقع والدعوة إلى البديل.

وانبرى في فرنسا رجال حملوا تلك المهمة وأدوا ذلك الدور من أمثال فولتير (ومونتسكيو وروسو) وغيرهم من السابقين عليهم واللاحقين لهم الذين كانت كتاباتهم معول هدم للشرعية القائمة، ومشاعل نور لشرعية واعدة في ظل إرهاب فكري من الدولة تصل فيه عقوبة الرأي المخالف للشرعية الرسمية إلى الإعدام، مما اضطر بعضهم مثل (مونتيسكيو) إلى أن ينشر سنة ١٧٢١م كتابه الرسائل الفارسية. من غير أن يحمل اسمه وكذلك صدر في جنيف كتابه المسمى روح القوانين من جزأين دون أن يحمل اسمه وكان ذلك سنة ١٧٤٨م[1].

وقد أدى أولئك المفكرون ذلك الدور من خلال تبصير الناس بحقيقة الشرعية الرسمية، وما نتج عنها من سوء ومساوئ واستغلال، وهم في ذات الوقت

---

(١) د. البارودي ـ المرجع السابق ص ٢٠٣ .

يدعون لشرعية جديدة بديلة عنها شرعية واعدة بمستقبل أفضل، حتى إذا بلغت دعوتهم تلك آذان الناس ووعيهم وأخذت حيزا من اهتمامهم وشغفت بها قلوبهم، واستقرت في أذهانهم انتصروا لها، وعقدوا العزم على تحقيقها أملاً في حياة أفضل، ورغبة في الخلاص من واقعهم الذي تنوء بحمله كواهلهم.

وأعرض لفكرة الشرعية الجديدة من خلال بيان مضمونها عند دعاتها في (أولاً) مما يأتي ثم تحقيق الشرعية الجديدة بالثورة في (ثانياً) مما يأتي:

أولاً: مضمون الشرعية الجديدة عند دعاتها:

وأعرض هنا إلى علمين من أعلامها هما (مونتسكيو وروسو).

أ- مونتسكيو: ١٦٨٩م

في عام ١٧٢١ صدرت الرسائل الفارسية وبها يتحدث مونتسكيو بأسلوب ثائر ساخر عن جماعة يعتريها الانحلال لعلها ترعوي وتصلح من حالها، ويقدم لها المخرج وصفه - لخير حكم بقوله (لقد بحثت كثيراً عن الحكم الأكثر توافقاً مع العقل فتراءى لي أن خير حكم هو الذي يسعى إلى هدفه بأقل كلفة، فالرجل الذي يسوس الناس بالطريقة الأكثر تلاؤما مع ميولهم ورغباتهم هو خير الرجال)[1].

وقد تلقف الناس كتابه هذا بالقبول وبيع كالخبز، وطبع ثماني مرات خلال فترة وجيزة بالرغم من عدم حمل تلك الكتب لاسم مؤلفها الذي لم يلبث أن عُرف وفي عام ١٧٤٨م أصدر في جنيف كتابه المسمى روح القوانين **La spirit de lois** من جزأين ولم يكتب اسم المؤلف عليه ولكن الناس كانوا يعرفونه.

---

(١) د. مصطفى البارودي - المرجع السابق ص ٢٠٣ .

وقد تضمنت كتابات (مونتسكيو) الدعوة إلى تسفيه الشرعية الرسمية القائمة على الحكم الاستبدادي الذي حقره، فوصفه بأن الحكم الاستبدادي يعني أن رجلاً واحداً من غير قانون يعمل كل شيء بإرادته وأهوائه. إنه حكم الفوضى والاضطراب والقسوة، إن على المستبد أن يكون دائماً مستعداً فيرفع يده ليهوي بحربته أو ليهدد بها، وفي ظل هذا الحكم فإن الرعية كالحيوانات المطيعة التي روضت على الطاعة تحت خشية الضرب.

والمساواة في ظل الحكم الاستبدادي مساواة في العدم، فالناس أمام المستبد متساوون، ولكنهم ليسوا شيئاً يذكر.

والنتيجة خراب الصالح العام، لأن الرجال القائمين على الحكم الاستبدادي كالوحوش يقطعون الشجرة من أصلها، ليقطعوا ثمارها من فرعها، إن نظاماً كهذا هو سُبّة للطبيعة البشرية[١]. هكذا حمل (مونتسكيو) على الشرعية الرسمية لبناء نظام حكم معتدل، والحرية عند (مونتسكيو) هي الحرية في ظل القوانين، قوانين صيغت على نحو تستجيب لتطلعات الجماعة وظروفها وبيئتها، والدولة الحرة هي التي تضع في دستورها المبدأ القاضي بأن لا يكون الإنسان مجبراً على عمل الأشياء التي لا تقسره القوانين عليها. ولا مجبراً على أن يعمل ما تسمح به القوانين[٢].

ولتحقيق الحرية ومنع الاستبداد قال: (مونتسكيو) بالفصل بين السلطات وعدم تركيزها في يد واحدة، وبرر دعوته هذه بقوله إن الإنسان بطبعه ينحرف نحو السيطرة والطغيان، فإذا اجتمعت له السلطات جميعها، فلن يقف في وجهه شيء،

(١) د. مصطفى البارودي ـ المرجع السابق ص ٢٠٣ .

(٢) د. مصطفى البارودي ـ المرجع السابق ص ٢١٣.

وسينتهي حتماً إلى الاستبداد بالحكم[١]. ومن ثم لا سبيل لتفادي الطغيان إلا بتوزيع السلطات في الدولة على هيئات مختلفة تحد كل منهما الأخرى، فلا تطغى فيكون عمل القوانين لهيئة مختلفة غير تلك التي تنفذها، وهذه هيئة أخرى ويوجد إلى جانب الهيئتين هيئة ثالثة للفصل في المنازعات[٢].

وهكذا يخلص (مونتسكيو) إلى وضع ضمانة الفصل بين السلطات كي لا يعود الاستبداد الذي حمل عليه، وحتى لا تضيع الجهود المبذولة في القضاء على النظام المستبد، فيقع الناس في براثن مستبد جديد، فهو يصف الدواء بالفصل بين السلطات من داء الاستبداد، ولقد وجدت دعوته هذه آذاناً صاغية لدى الفرنسيين، فساهمت في إيقاظهم، وكان لدعوته في الفصل بين السلطات تأثير بالغ على رجال الثورة الفرنسية، فأقاموا دستورهم على مبدأ الفصل بين السلطات.

ب.روسو:

يعتبر (روسو) رائداً في الدعوة لإحلال شرعية جديدة بدلاً من الشرعية القائمة، فمن خلال كتابه المسمى العقد الاجتماعي والذي صدر سنة ١٧٦٢م وفيه وضع مبادئ الحقوق السياسية، وأتى بنظرية تقيم السلطة على أساس جديد غير التي تستند إليه الشرعية الرسمية، ففي البدء يقدم تصويراً خيالياً لحياة الإنسان في الطبيعة حياة فطرية قبل أن ينتقل إلى حياة الجماعة في الدولة.

وفي سبيل إقامة أساس جديد لشرعية السلطة في حياة الجماعة يتساءل لافتاً

(١) د. ثروت بدوي الأفكار والنظريات والمذاهب الكبرى دار النهضة العربية جـ١ ص ١٦٠ .

(٢) محمد طه بدوى، د . محمد طلعت الغنيمي المرجع السابق ص ٢٣٨.

الأنظار لأهمية هذا الأساس قائلاً: (إن الإنسان يولد حراً، ولكنه حيث يكون مقيداً بالأغلال فكيف تم هذا التبدل؟ ذلك سؤال أجهله وكيف يمكن أن يغدو هذا التبدل مشروعاً؟ ذلك سؤال أعتقد أني أستطيع إيجاد حل له)[١].

والحل الذي قدمه (روسو) كأساس لشرعية السلطة هو العقد الاجتماعي الذي بمقتضاه اتفق الأفراد فيما بينهم على الحياة في جماعة، فلا أساس للسلطة غير العقد، فهو ينكر الأساس السائد في عصره للسلطة والمتمثل في نظرية الحق الإلهي (فروسو) يقول (إن الطبيعة لم تأتِ بأي شخص ليقود الآخرين، ولا هو يأتي بالقوة، فأي حق هو ذلك الذي يفني عندما تزول القوة؟ إن شرعية النظام الاجتماعي قائمة على اتفاق أولي بين الأفراد إنها قائمة على عقد)[٢].

(فروسو) يجعل رضا الجماعة بالسلطة، هو الذي يمنحها الشرعية ولا شرعية للسلطة متى افتقدت هذا الرضا، إلا أنه ذهب إلى أبعد من ذلك هادفاً إلى ترشيد هذا الرضا فهو يقول إن العقد الاجتماعي (رضا الأفراد) الذي تأسست السلطة العامة بمقتضاه تتوقف صحته على طريقة استعماله، والغاية التي من أجلها انتقل الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة، وهي تحقيق حياة أفضل من حياة العزلة التي كانت تسودها الحرية والمساواة فلن يكون صحيحاً ولا مشروعاً ذلك النظام المنبثق عن رضا الجماعة (العقد الاجتماعي) ما لم يحقق الضمانات الكافية لحريات الأفراد التي لا يمكن التنازل عنها ولو أرادوا[٣].

---

(١) د. البارودي ـ المرجع السابق ص ٢٢٣ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) د. ثروت بدوي ـ تطور الفكر السياسي المرجع السابق ـ جـ ١ ص ١٦٤ .

فحماية حرية الأفراد من استبداد السلطة هو الأمر المهم عند (روسو).

ونادى (روسو) بالمساواة بين جميع الأفراد بالدولة ذلك، أن العقد واحد بالنسبة للجميع فكل ينال نسبة للآخرين ما ينالون هم أنفسهم بالنسبة له. وعلى الدولة أن تحقق هذه المساواة في الواقع من خلال ما تبذله من جهد لتحول دون تزايد الفقر حتى لا يضطر شخص لأن يبيع نفسه، وعلى الدولة أيضاً أن تحول دون الغنى كي لا يوجد شخص قادر على شراء الآخرين[١].

أما الحرية التي دعا إليها روسو فهي تتحقق في نظره من خلال اشتراك المواطنين في إقرار القوانين، وصدور القوانين بهذه الطريقة فيه تعبير عن الإرادة العامة، ومن ثم فإن طاعتها هي طاعة للإرادة العامة التي هي محصلة إرادات الأفراد، والإرادة العامة هي صاحبة السيادة، فالسيادة إذن للشعب عند (روسو) وليس للملك، فهذا الأخير ليس إلا منفذاً لإرادة السيد الذي هو مجموع المواطنين (الشعب) وعليه الالتزام بالقوانين، وبهذا المعنى قال (روبسبير) ـ أحد زعماء الثورة الفرنسية فيما بعد ليس الملك إلا موظفاً في الأمة[٢]. ذلك هو النظام المشروع الذي قال به (روسو) وقد كان لآرائه تلك أبلغ الأثر في الشعب الفرنسي، وفي رجال الثورة الفرنسية حتى قيل بأن كتابه العقد الاجتماعي هو (إنجيل الثورة الفرنسية) فقد أشعل حماس الجماهير وحرضها على الانقضاض على الشرعية الرسمية، وبشرها بشرعية جديدة قدمها لها[٣].

---

(١) د. البارودي ـ المرجع السابق ص٢٢٥ .
(٢) د. البارودي ـ المرجع السابق ص٢٣٠ .
(٣) د. ثروت بدوي المرجع السابق ص ١٧٣ .

وقد نهل رجال الثورة الفرنسية من تعاليم روسو الشيء الكثير وطبقوا بعضها كمبدأ سيادة الشعب التي أحلوها محل سيادة الملك، وأن القانون تعبير عن الإرادة العامة، فكانت سيادة البرلمان الفرنسي صدىً لسمو الإرادة العامة التي نادى بها (روسو)، وإلغاء الفوارق بين الطبقات، والقضاء على الامتيازات الطائفية غداة الثورة الفرنسية وإن كل ذلك إلا تحقيق لمبدأ المساواة بين المواطنين.

وبفعل كتابات المفكرين مثل (مونتسكيو وروسو) تكونت ملامح شرعية جديدة لدى الشعب الفرنسي، شرعية تقوم على مبادئ جديدة أهمها: ـ

١ ـ شرعية يكون رضا المحكومين بها هو أساس السلطة فيها بدلاً من الحق الإلهي للسلطة الذي تقوم عليه الشرعية الرسمية.

٢ ـ شرعية تكون فيها السيادة للشعب لا الملك.

٣ ـ شرعية يكون فيها القانون تعبيراً عن إرادة الشعب لا الإرادة الملكية.

٤ ـ شرعية تحل فيها المساواة محل الامتيازات والفوارق الطبقية والطائفية.

٥ ـ شرعية تحقق الحرية للمواطنين كافة لا لطبقات مميزة.

٦ ـ شرعية تحقق العدالة.

هذه الشرعية وقفت وراءها الطبقة الثالثة التي تشكل عامة الشعب الفرنسي، طبقة قوامها خمسة وعشرون مليوناً من الأنفس وقفت تدافع عنها في وجه الشرعية الرسمية التي يمثلها الملك والنبلاء ورجال الكهنوت، وهؤلاء جميعاً لا يمثلون أكثر من ٢ في المائة من الشعب الفرنسي إبان تبلور تلك الشرعية الصاعدة.

وهكذا كانت كتابات كل من (مونتسكيو وروسو) أهم الروافد الفكرية للشرعية الوليدة والصاعدة للحكم، وقد كانت هناك روافد أخرى، تصب في نهر

هذه الشرعية، منها ما هو فكري تمثل في كتابات مفكرين آخرين مثل (فولتير ولوك) الإنجليزي وغيرهم، ومنها ما هو عملي تمثل في تجارب نظم حكم وفرت لشعوبها الحرية والعدالة وقدراً من المساواة من جراء ثورات ناجحة، فبالأمس القريب نعمت المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية بالاستقلال وأقامت دستوراً للحكم، ومن قبل نعم الشعب الإنجليزي بالحرية والعدالة بفعل ثوراته الناجحة والمتعاقبة على حكامه المستبدين.

وبفعل تأثير هذه الثورات الناجحة، وتلك الكتابات الملتهبة، فضلا عن أن الأساس الذي تقوم عليه الشرعية الرسمية (الحق الإلهي) لم يعد تحتمله روح القرن الثامن عشر، بالإضافة إلى النتائج المزرية للإنسان ومقدراته التي تمخضت عنها ممارسات السلطة في ظل الشرعية الرسمية، وعدم قدرة هذه السلطة على استيعاب التطورات والمستجدات التي طرأت على الواقع. من كل ما تقدم تولد معتقد ثوري بإجماع الأمة بكاملها حتى بعض المميزين بدوا موافقين عليه[1]. وهذا المعتقد مفاده:ـ

أ ـ فقدان الإيمان بالشرعية الرسمية لأنها غير معقولة في أساسها وغير مقبولة في واقعها وممارساتها، من أجل ذلك لفظها الشعب الفرنسي وانفض من حولها.

ب ـ الإيمان بشرعية جديدة تستجيب لآماله وتطلعاته.

وفي سبيل وضع الشرعية الجديدة موضع الصدارة في الحكم تحفز الشعب الفرنسي ممثلا بالطبقة الثالثة لتحقيق ذلك من خلال مجلس طبقات الأمة بوصفه قناة

---

(١) جان توشار المرجع السابق ص ٣٥٧ وأيضا رأى تناهيل باريس ـ في سنوات الثورة ترجمة الهام عثمان ـ الزهراء للإعلام العربي ط١ سنه ١٩٨٧ ص ٢٠٣ .

شرعية طبقاً للشرعية الرسمية، ولما لم تستجب لها الطبقة الثالثة لأنها لم تكن شيئاً مذكوراً بهذا المجلس بحكم طبيعة نظام التصويت فيه، القائم على الطبقية لا الأغلبية العددية، فإنها تطلعت إلى تكوين مجلس آخر (مجلس الأمة أو الجمعية الوطنية) لعلها تكون شيئاً مذكوراً فتفلح في تحقيق الشرعية الجديدة دون الالتجاء إلى العنف والثورة، إلا أن طغيان السلطة الرسمية المتمثل برفضها الإصلاحات التي تنادي بها الطبقة الثالثة أغلق الباب أمام كل المحاولات الرامية لتحقيق الشرعية الجديدة بالوسائل السلمية، فلم يبق أمام الطبقة الثالثة إلا أن تقاوم هذا الطغيان على حقوقها بالثورة الدامية، هذه الثورة كانت وسيلتها الوحيدة لإحلال الشرعية الجديدة محل الشرعية الرسمية وهذا هو موضوعنا التالي.

جـ
الثورة الفرنسية تحقق الشرعية الجديدة:

لقد حاولت الطبقة الثالثة صاحبة المصلحة في إقامة الشرعية الجديدة تحقيقها من خلال اغتنام الفرصة المتأتية من اجتماع مجلس الطبقات، ففي أغسطس سنة ١٧٨٨م دعا الملك (لويس السادس عشر) مجلس الطبقات للانعقاد في مايو ١٧٨٩ لإيجاد حلول للأزمات التي تعاني منها البلاد خاصة في الجانب المالي[١]. وقد كان المجلس المذكور معطلا عن العمل منذ سنة ١٦١٤م. وانعقد المجلس في الميعاد المقرر، وقد كان هناك رأى عام بضرورة إدخال إصلاحات جذرية كالتي تنادي بها الطبقة الثالثة والتي سبق بيانه.

ولما كان مجلس الطبقات يتكون من ثلاث طبقات منفصلة: الطبقة الأولى

---

(١) د. محمد طه بدوي، د. محمد طلعت الغنيمي. المرجع السابق ص ٢٤٤ .

كانت تشمل ممثلين عن رجال الدين، والطبقة الثانية كانت تشمل ممثلين عن النبلاء، والطبقة الثالثة ـ العامة تتكون من المواطنين الأثرياء والذين لا ألقاب لهم، وكان التصويت في مجلس الطبقات بناء على الممتلكات العقارية ومن ثم فإن الطبقة الثالثة بالرغم من كونها تشكل الأغلبية، فإن هذه الأغلبية لا وزن لها في ظل قاعدة التصويت آنفة الذكر المعمول بها في مجلس الطبقات، فما لم تتغير هذه القاعدة فلن يكون بمقدور الطبقة الثالثة إدخال الإصلاحات الجذرية التي تطمح إليها[١].

وقد استطاع ممثلو العامة (الطبقة الثالثة) استمالة بعض ممثلي طبقتي رجال الدين والنبلاء، وكونوا معهم تحالفاً ما لبث أن أعلن عن نفسه كمجلس للأمة، واعتبروا هذا المجلس ممثلاً لكامل الأمة الفرنسية، حدث ذلك في السابع عشر من يونيو عام ١٧٨٩م ويعتبر هذا الحدث بما يمثله من ثورة على الماضي أول شرارة من لهيب الثورة الفرنسية[٢] ورفض الملك هذا التحول وأمر بتاريخ ٢٠ يونيو من ذات السنة بإغلاق القاعة التي كان يجتمع فيها مجلس الأمة، فما كان من أعضاء المجلس إلا التحدي للسلطة الملكية، وعقدوا اجتماعهم في ملعب للتنس قرب (قصر فرساي) وأقسموا بأن لا يغادروا الاجتماع قبل كتابة دستور جديد لفرنسا[٣].

وبهذه المناسبة يؤثر عن (ميرابو) خطيب الثورة الفرنسية قولته الشهيرة التي واجه بها مندوب الملك (قل لسيدك ـ يقصد الملك ـ نحن هنا بأمر الشعب ولن نبرح

---

(١) توماس هـ. جرين الحركات الثورية المقارنة بحث عن النظرية والعدالة. ترجمة تركى الحمد المرجع السابق ص٣١ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

أماكننا إلا على أسنة الرماح)[١].

وفي السابع والعشرين من يونيو ١٧٨٩م يخضع الملك لمطالب مجلس الأمة، ويقبل على مضض بسلطة برلمانية لذلك المجلس مما يعني انحلال مجلس الطبقات، إلا أن الملك ما يلبث أن يتردد عن السير مع الإصلاحات حتى النهاية، فقد خضع لتأثير زوجته الملكة (ماري أنطوانيت) التي تزعمت زمرة من النبلاء المعادين للإصلاحات فقام، بطرد (جاك نيكر) وزير الخارجية والمراقب المالي العام الذي كان من أنصار الإصلاحات الجذرية، التي تتبناها الطبقة الثالثة، واعتبر مجلس الأمة الوليد أن طرد (جاك نيكر) هو رسالة موجة إليه، مفادها أنه ليس من سبيل تتيحه السلطة القائمة لتحقيق الإصلاحات الجذرية التي يسعى لتحقيقها[٢].

وعليه وبعد إغلاق السبل الرسمية أمام الإصلاحات الممثلة للشرعية الجديدة، لم يكن بداً مما لا بد منه، وكما يقول المثل العربي، إذا لم تكن غير الأسنة مركباً فما حيلة المضطر إلا ركوبها، وفعلاً ركبت الجماهير الأسنة، فاندلعت الثورة تهدر كالسيل العرم، ففي الرابع عشر من يوليو ١٧٨٩ تنقض الجماهير على سجن الباستيل، رمز الطغيان والملكية المطلقة والقهر السياسي. ثم تتوالى أحداث الثورة في معظم المدن الفرنسية، فيضطر الملك والملكة إلى الفرار خارج فرنسا، كما فعل من قبله (شارل الأول) ملك انجلترا ولكنه أجبر على العودة إلى باريس، وأرغم على قبول الدستور الجديد، ولم يطل به العهد، فقد أدانته الجمعية الوطنية بالخيانة العظمى، ونفذ فيه حكم الإعدام في الحادي والعشرين من كانون الثاني سنة ١٧٩٣م بعد حكم مارس

---

(١) د. محمود متولي ـ طغاة التاريخ ـ مكتبة نهضة مصر ص ٩٠.

(٢) توماس هـ. جرين الحركات الثورية المقارنة المرجع السابق ص ٣١ .

فيه الاستبداد طيلة عشرين سنة[1].

وتمخضت الثورة الفرنسية عن وضع الشرعية الجديدة، التي آمن بها الشعب موضع التنفيذ وفي هذا السبيل اتخذت الآتي: ـ

١ ـ في الرابع من أغسطس ١٧٨٩م تنازل أعضاء من مجلس الأمة بما في ذلك ممثلون من رجال الدين والنبلاء عن امتيازاتهم الاقتصادية، وفي دورة تشريعية واحدة لهذا المجلس تُلغى كافة الامتيازات الطبقية تحقيقاً لمبدأ المساواة[2].

٢ ـ وفي السادس والعشرين من أغسطس ١٧٨٩م يقوم مجلس الأمة والذي أصبح يحمل اسم المجلس التأسيسي بتبني (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) وقد تضمن هذا الإعلان تسجيلاً للشرعية الجديدة على النحو الآتي:ـ

يولد الناس ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق، والتفاوت الاجتماعي لا يمكن أن ينهض إلاّ على أساس المنفعة العامة (م١) إن هدف كل جماعة سياسية هو صيانة حقوق الإنسان الطبيعية، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والحق في الأمن والحق في مقاومة الطغيان (م٢) إن كل سيادة تتركز أساساً في الأمة فلا تستطيع أي هيئة أو أي فرد أن يزاول أي سلطة لا تصدر عنها صراحة(م٣) الحرية هي القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير(م٤) ليس للقانون أن يحرم إلا الأعمال الضارة بالجماعة، وكل ما لا يمنعه القانون مباح، ولا يجوز إجبار أحد على عمل لا يلزمه به القانون (م٥)، القانون مظهر للإرادة العامة فلكافة المواطنين حق المساهمة بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم في وضعه، ولما كان جميع المواطنين متساوين لدى القانون،

---

(١) رأي تاناهيل ـ باريس في سنوات الثورة ـ المرجع السابق ص ١١٧

(٢) توماس هـ. جرين الحركات الثورية المقارنة المرجع السابق ص٣٢ .

فإنهم متساوون أيضاً، في إمكان الوصول إلى كافة المناصب والمراتب والوظائف العامة تبعا لكفايتهم ودون تمييز بينهم غير ما يتحلون به من فضائل ومواهب(م٦).

لا يجوز اتهام أي فرد أو القبض عليه أو حبسه إلا في الحالات التي يحددها القانون ووفقاً للإجراءات التي ينص عليها وكل من يطلب إجراء تحكمياً أو يوافق عليه أو ينفذه أو يأمر بتنفيذه يتحتم عقابه ومع ذلك فيجب على كل مواطن أن يطيع على الفور إذا استدعي أو قبض عليه وفقاً للقانون (م٧)[١].

تلك هي أهم مضامين الشرعية الجديدة التي سجلها إعلان (حقوق الإنسان والمواطن) ثم صدرت دساتير فرنسية وإعلانات حقوق أخرى تؤكد وتسجل مبادئ تلك الشرعية، وفي الحادي والعشرين من سبتمبر سنة ١٧٩٢م اجتمعت الجمعية الوطنية التي انتخبت من الشعب لتوها فألغت الملكية وأعلنت الجمهورية الأولى[٢].

هكذا قاوم الشعب الفرنسي طغيان السلطة المتمثل بمناهضتها لإرادة التغيير لمن لهم الحق فيه، وهم الأمة بكاملها عدا بعض المميزين فيها الذين كانت مصالحهم تلتقي مع المصالح الملكية في الحفاظ على الشرعية الرسمية[٣].

---

(١) نقلا عن د. محمد طه بدوي. ود. محمد طلعت الغنيمي المرجع السابق ص ٢٤٦ .

(٢) توماس هـ. جرين المرجع السابق ص ٣٤.

(٣) وعن دور الثورة الفرنسية في إحلال الشرعية الجديدة قال أندريه هوريو ما نصه [كانت ثورة ١٧٨٩ بالدرجة الأولى جهداً عنيفاً من أجل إحلال شرعية مكان شرعية عرفتها فرنسا طيلة ألف سنة من السيادة ومن الشرعية الملكية ذات الحق الإلهي، وأحلت الثورة مبدأ سيادة الشعب أو الشرعية الشعبية محل هذا المعتقد الدستوري الذي كان جزءاً من الأسس الضمنية والأساسية في العقلية الوطنية] انظر مؤلفه: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق جـ٢ص ٢٤٢ .

وقد أدت الثورة، بوصفها صورة من صور مقاومة الطغيان، دوراً فاعلاً في الحفاظ على الشرعية الرسمية متى كانت هذه الشرعية تمثل بحق قيم ومبادئ، المجتمع والتاريخ يحفظ في سجله الكثير من تلك الثورات التي أدت هذا الدور، وسأضرب لها مثلا بالثورة الإنجليزية الآتي ذكرها، وهناك ثورات أخرى ومن هذا القبيل ثورة الشعب الفرنسي سنة ١٨٣٠م، وتتلخص أسبابها، أنه في ظل الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٨١٤م، أجريت انتخابات برلمانية في مايو سنة ١٨٣٠م، وكانت نتيجتها لصالح المعارضة بزيادة ٤٩ نائباً ولم ترض هذه النتيجة الملك (شارل العاشر) فأصدر في ٢٥ يوليو من ذات السنة الأوامر **Ordonnances** الأربعة التالية:

الأول : يقضي بإيقاف حرية الصحافة.

الثاني: بحل مجلس النواب من جديد.

الثالث: يعدل نظام الانتخاب بحيث يضيق عدد الناخبين ويقصر حق الانتخاب على من يدفعون ضرائب عقارية وبذلك استبعد رجال الأعمال وممثلي المهن الحرة الذين لم يكن لهم ملكيات عقارية.

الرابع : يدعو الهيئة الانتخابية للاقتراع يوم ١٣ سبتمبر، وزعم الملك أنه أصدر هذه الأوامر بدعوى الحفاظ على أمن الدولة، واستناداً على نص المادة ١٤ من الدستور. والواقع أن أمن الدولة لا يستدعي مثل هذه الأوامر التي اعتبرت مخالفة للدستور، وأن القصد منها التخلص من مجيء المعارضة للبرلمان، فثار الشعب الفرنسي أيام ٢٧، ٢٨، ٢٩ يوليو وانتهت الثورة بطرد الملك شارل العاشر[1].

---

(١) د. عثمان خليل عثمان، د. سليمان محمد الطماوي ـ القانون الدستوري المرجع السابق ص ٣٣٢ =

وانتصرت الشرعية بفضل مقاومة الشعب الفرنسي من خلال ثورته تلك لطغيان السلطة عليها أي على الشرعية الرسمية.

كما أدت الثورة بوصفها صورة من صور مقاومة الطغيان دورها في إحلال بعض الشرعيات الوضعية الراهنة محل الشرعيات الرسمية، فكافة الشرعيات الوضعية الراهنة في أوروبا تذرعت بالثورة كوسيلة لوضعها موضع التنفيذ لتحل محل الشرعيات الرسمية التي لم تصمد في وجه التحولات الكبرى في الأفكار والاتجاهات التي اعتنقتها الشعوب كما لم تقدر على أن تستوعبها سلمياً من خلال قنواتها الرسمية، اللهم إلا النذر اليسير من تلك الأنظمة التي حدث فيها التحول سلمياً كالذي حصل في ألمانيا كما سبق القول(١).

مما تقدم يتضح أن الثورة ليس بالضرورة أن تنهض لإحلال شرعية محل أخرى، فهي قد تنهض بهذا وقد تنهض لأداء دور آخر، وهو الحفاظ على الشرعية الرسمية التي تمثل قيم ومبادئ المجتمع. والقدر المتيقن ولا خلاف حوله أن الثورات، أيّاً كان الدور الذي تؤديه إنما هي دائماً وأبداً تحدث كرد فعل لطغيان السلطة، ذلك الطغيان الذي سبق تحديد مفهومه.

= وأيضا د. عبد الله ناصف ـ توازن السلطة مع المسئولية ص ٧٥ .

(١) فالشرعية الإنجليزية تقررت في أعقاب ثورة بل ثورات ضد الشرعية الملكية المطلقة وكذلك الشأن في الشرعية الأمريكية والفرنسية كلتاهما تذرعت بالثورة كوسيلة لوضعها موضع التطبيق بدلاً من الشرعية التي كانت سائدة من قبل وكذلك الشأن في الشرعية الاشتراكية اتخذت من الثورة وسيلة لإحلالها في الاتحاد السوفيتي سابقاً. انظر. د. محمد كامل ليلة النظم السياسية المرجع السابق ص ٥ ـ ٨.

وأيضاً Lord scar man : constitutional Reform – A Legal possibility Edinburgh law library p. 16.

وانتقل فيما يأتي لبيان دور الثورة في الحفاظ على الشرعية الرسمية فأعرض للثورة الإنجليزية سنة ١٦٤٢ كمثال بارز على ذلك.

ثانياً

الثورة الإنجليزية (١٦٤٢ـ ١٦٤٩) ودورها في الحفاظ على الشرعية :ـ

أـ الشرعية الإنجليزية :ـ

كافح الشعب الإنجليزي جيلاً بعد جيل بزعامة برلماناته المتعاقبة من أجل نيل حقوقه، ولوضع حد للسلطان المطلق لحكامه، وكان من ثمرات كفاحه انتزاعه مواثيق وعهود من ملوكه سجل بها حقوقه وحرياته تجاه التاج، ثم تعززت تلك الحقوق والحريات وأضيف إليها ما أسفر عنه عمل المحاكم وما استقر بحكم العرف والتقاليد.

ويطالعنا التاريخ بأهم المواثيق الإنجليزية التي تعتبر حجر الزاوية في البناء القانوني الإنجليزي وهو العهد الأعظم الذي أُرغم الملك (جان سان تير) سنة ١٢١٥م، على إصداره[1]. وأهم ما تضمنه هذا العهد:ـ

١ ـ لا تفرض ضريبة إلا بالموافقة العامة للملكة عن طريق مجلس عموم أعلى للدولة يضم كل من بيدهم أرض التاج (ولكن هذا المجلس لم يشكل وقد جرى العرف على أخذ موافقة المجلس الكبير لأنه يضم نفس العناصر التي نصت المادة ١٤ من العهد على تشكيل المجلس الآخر منها).

---

(١) د. محمود عاطف البنا الوسيط في النظم السياسية ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ ـ دار الفكر العربي ص ٢٠٠.

٢ ـ أن يتعهد الملك بأن تكون كنيسة إنجلترا حرة من تدخله في انتخابات رجالها ومن فرض الضرائب غير القانونية.

٣ ـ تقوية وتطهير أداة القضاء، فلا يحاكم فرد أو يعاقب أكثر من مرة واحدة عن الذنب الواحد، ولا يسجن شخص بأمر الملك الخاص، بل إذا قبض على أحد من الناس، فتجب محاكمته في الحال أمام هيئة محلفين من قرنائه كذلك نص العهد على تحديد الغرامة عن كل ذنب بحيث تتناسب مع الجريمة.

وقد تقرر في العهد تعيين هيئة من خمسة وعشرين من الحراس على العهد لمراقبة تنفيذه، ولهم استخدام القوة إذا خرج الملك على نصوص العهد[١].

ثم صدرت عهود فيما بعد تلزم الملوك بحقوق وحريات الشعب، ومنها العهد الصادر سنة ١٢٢٥م في عهد (هنري الثالث)، والعهد الصادر سنة ١٢٩٧م في عهد (ادوارد)، وهذا الأخير بمثابة وتأكيد للعهد الأعظم، ومن تلك العهود أيضاً ملتمس الحقوق الصادر سنة ١٦٢٨م في عهد شارل الأول والذي تضمن ضمن بنود أخرى تقييد سلطة التاج، فلا ضريبة إلا بموافقة البرلمان وعدم إعلان الأحكام العرفية وقت السلم وعدم جواز الحبس العشوائي[٢].

ثم توالت مواثيق أخرى، فيما بعد فرضها الشعب الإنجليزي من خلال برلماناته المتعاقبة على الملوك كلما لمس منهم استبداداً وحيفاً بحقوقه، وكما سبق القول

---

(١) د. عبد الله ناصف توازن السلطة مع المسئولية مرجع سابق هامش ص ٢٨ ود. رمزي الشاعر. المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٢) E. c. s. Wade and A. W. BRadley Constitutional and Administrative Law Tenth Edition Longman London and New york. P. 14 - 15

إن الشرعية الإنجليزية تجد مصدرها أيضا فضلا عن المواثيق المكتوبة آنفة الذكر بأعمال المحاكم والعرف والتقاليد التي استقر واطرد العمل بها، فمن جميع هذه وتلك وما يصدره البرلمان الإنجليزي تتكون الشرعية الإنجليزية تلك التي بمقتضاها تتحدد لكل شخص عام أو خاص حقوقه وواجباته وحرياته والتزاماته ومستويات العدل التي يجبر بها الشخص على التصرف أو الامتناع عنه، وينطبق هذا على الملك انطباقه على الرعية[1].

تلكم بإيجاز الشرعية السائدة في إنجلترا، وتحتل مكانة سامية عند الشعب الإنجليزي، والتي طالما هب للدفاع عنها في مواجهة بعض الملوك المستبدين الذين سولت لهم أنفسهم الخروج عليها.

ب ـ طغيان الملك (شارل الأول) على الشرعية[2].

تولى (شارل الأول) عرش انجلترا سنة ١٦٢٥م على أثر وفاة والده جيمس الأول سنة ١٦٢٤م، وقد حكم (شارل الأول) إنجلترا نحو ربع قرن إذ انتهى حكمه بتنفيذ حكم الإعدام فيه سنة ١٦٤٩م. اتسم حكم (شارل الأول) بالطغيان، فاستبد بالحكم وتجاهل البرلمان وانتهك حقوق وحريات الشعب الإنجليزي، وزج

(١) جورج هـ. اسباين، تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الثالث. المرجع السابق ص ٦١٥ .

(٢) شارل الأول هو ثاني حكام إنجلترا من أسرة آل ستيورات، وقد آل الحكم لآل ستيوارت بعد وفاة الملكة اليزابيث المعروفة باسم الملكة (اليصابات) سنة ١٦٠٣م. بانتقال التاج من أسرة (تيودور) إلى أسرة استيورات حيث يتولى الحكم جيمس السادس الذي كان ملكا على اسكتلندا وهو ابن ماري ستيورات ابنة عم الملكة اليصابات، والتي سبق أن أصدرت حكما بإعدامها ونفذت فيها الحكم، وبتولي جيمس الحكم يبدأ عهد أسرة ستيورات ويعرف باسم جيمس الأول ويتوحد حكم انجلترا واسكتلندا تحت تاج ملك واحد.

الرعايا الإنجليز في السجون دون مراعاة للعملية القانونية[١]. وخلافاً لما تقضي به الشرعية الإنجليزية فرط بحقوق السيادة البريطانية باتفاقه مع صهره (لويس الثالث عشر) بأن يكون للأخير حق السيادة على الكاثوليك الإنجليز مما يشكل استهانة بكرامة الوطن والسماح بضياع سيادة المواطن فوق أرضه[٢].

وتمادى شارل الأول في طغيانه على الشرعية، ودار صراع مرير بينه وبين الشعب الإنجليزي ممثلا في برلمانه، أرغم فيه الملك سنة ١٦٢٨م على التوقيع على وثيقة جديدة باسم ملتمس الحقوق وأهم ما تضمنته: ـ

١ ـ ألا تفرض ضريبة إلا بأمر الشعب ممثلاً في برلمانه وألا يعقد قرض إلا بموافقة البرلمان.

٢ ـ ألا يسجن أحد من أبناء الشعب الإنجليزي إلا بما تقتضيه قوانين البلاد.

٣ ـ ألا يسخر الشعب لإيواء الجند والبحارة في منازلهم، أو استضافتهم بأي حال من الأحوال[٣].

واستمر صراع البرلمان مع الملك، الذي تنكر لهذه الوثيقة فيما بعد، بالرغم من توقيعه لها، كما تنكر للوثائق السابقة عليها، وتمادى في طغيانه بحل البرلمان ليخلو له الجو في الحكم المطلق في الفترة من سنة ١٦٢٩م. حتى سنة ١٦٤٠م، وفي السنة الأخيرة دعا البرلمان للانعقاد للموافقة على الضرائب، إلا أن البرلمان رفض الموافقة على فرض ضرائب جديدة، وبدلاً من ذلك طالب الملك بإصلاح مساوئ الحكم،

---

(٣) د. محمود متولي ـ المرجع السابق ص ٧٨ .

(١) جورج . هـ . سباين الكتاب الثالث المرجع السابق ص ٦١٥ .

(٢) E. c. s. Wade and A. W. BRadley Constitutional and Administrative Law Tenth Edition Longman London and New york. P. 14 .

والالتزام بتنفيذ ملتمس الحقوق، وعمد الملك إلى حل البرلمان، ثم عاود الملك دعوة البرلمان للانعقاد، فما كان من البرلمان إلا التصميم على الدفاع عن الشرعية، فأصدر عدة قرارات منها إعدام المستشار الخاص للملك وهو (وليام لود) ونفذ فيه الإعدام سنة ١٦٤٥م وكان لود يعمل رئيساً لأساقفة كانتربري وخرق ملتمس الحقوق بمحاولته إجبار رجال الدين على اتباع طقوس دينية غير تلك التي تقضي بها مذاهبهم.

كما أصدر البرلمان قرارات تحمي أعضاءه من انتقام الملك، ومنها عدم حل البرلمان إلا بإرادة الشعب المتمثلة في إرادة النواب (أي أن البرلمان يحل نفسه بنفسه).

ولا تصبح أي ضريبة شرعية إلا تلك التي يقرها البرلمان، كما قرر هذا البرلمان أيضاً حل الهيئات التي تعزز سلطة الملك في مواجهة الشعب مثل مجلس الكنيسة الأعلى.

ج- الثورة تنتصر للشرعية في مواجهة الطغيان:-

فما كان من (شارل الأول) إزاء هذه القرارات إلا الاحتماء بالقوة دون الشرعية، فحاول القبض على زعماء البرلمان، لكنه فشل فتيقن أن بساط الملك بدأ ينسل من تحت قدميه، وقرر الهروب خارج لندن، ومن جانبه أعلن البرلمان الثورة في العاشر من يناير سنة ١٦٤٢م، وجهز جيشا بزعامة (كروموبل) في مواجهة مع جيش الملك، وظلت الثورة مشتعلة زهاء سبع سنوات، تم خلالها القبض على الملك الطاغية، وقرر مجلس العموم محاكمته أمام محكمة قوامها مائة وعشرون عضواً من

الشعب وثلاثة قضاة وقضت المحكمة بإعدامه ونفذ حكمها هذا في الطاغية سنة ١٦٤٩م[١].

وهكذا تكون حماية الشرعية من خلال يقظة الشعوب، وإصرارها على الدفاع عنها مهما كان الثمن غالياً، ولو تمثل برأس رئيسها ليكون عبرة لمن بعده، وبهذه اليقظة من الشعب الإنجليزي وبتضحياته التي سخا بها عبر كفاحه الطويل في مواجهة الخارجين على شرعيته، حق له أن ينعم بالاستقرار ثم الشرعية منذ أمد بعيد حتى أصبح ذلك مثلاً مأثوراً بين المعلقين، وأصبح ذلك الاستقرار وتلك الشرعية جزء من الدعاية الرسمية **OFFICIAL PROPAGANDA**[٢].

وبهذا تبين لنا ما أدته مقاومة الطغيان من خلال صورة من صورها وهي الثورة من دور في تحقيق الشرعية الوضعية سواء على صعيد إحلال شرعية جديدة صاعدة محل الشرعية الرسمية المنبوذة من قبل المجتمع أم على صعيد الحفاظ على الشرعية الرسمية متى كانت هذه الأخيرة تمثل القيم والمثل التي آمن بها المجتمع ويسوؤه انتهاك السلطة الحاكمة لها فينبري لمقاومة هذه السلطة حفاظاً على الشرعية الرسمية.

---

(١) د. محمود متولي ـ طغاة التاريخ ص ٧٩ ـ ٨٢ وأيضاً أحمد محمد غنيم. تطور الفكر القانوني المرجع السابق ص ٦٣ .

(٢) بيتر غيل، جيفري بونتون مقدمة في علم السياسة، المرجع السابق ص ١٢٦

وفي هذا قال Lord scar man : (لقد تجنب الشعب البريطاني الثورة لمدة ثلاثمائة سنة ولا يبدي أي علامة على حاجته إليها الآن أو في المستقبل) انظر مؤلفه السابق الإشارة إليه : – Constitutional Reform
A legal possibility p. 16.

وأعرض فيما يأتي لصورة أخرى من صور المقاومة، وهي الإضراب السياسي، فأضرب مثلاً لما أداه من دور في الصين وكوسوفو وبولندا ونيجيريا باختصار شديد.

ثالثاً
أمثلة لدور الإضراب السياسي
في مقاومة طغيان السلطة

أ- إضرابات الطلبة في الصين

ومن الإضرابات الهادفة لإحلال شرعية جديدة إضرابات الطلبة في الصين في صيف عام ١٩٨٩ :ـ

أضرب الطلاب في بكين عن الدراسة مطالبين بالديمقراطية، ثم تبع ذلك احتجاجات الطلبة في بكين في منتصف أبريل، وانتشرت في أيار/ مايو إلى معظم المدن الكبرى، فاكتسبت تأييداً شعبياً واسعاً، ثم تطورت حتى صارت حركة من أجل الديمقراطية. وبدأ بضع مئات من الطلبة إضراباً عن الطعام للمطالبة بالإصلاح السياسي في ١٣ مايو، فلم يلبث أن احتشد مئات الآلاف من الناس لمؤازرتهم في ميدان (تيانانمن) في وسط مدينة بكين وفي ١٨ مايو، تظاهر عدد يقدر بمليون شخص في العاصمة تأييداً للطلبة، وفي ٢٣ مايو فرضت الأحكام العرفية في بكين بغية إنهاء القلاقل بصورة حاسمة وحماية النظام العام. «وضمان قيام الحكومة بوظائفها على النحو الطبيعي» وفي ٢٠ مايو خرج إلى الشوارع مرة أخرى نحو مليون شخص احتجاجاً على ذلك القرار.

وفي ليلة الرابع من يونيو، تحركت مئات من العربات العسكرية المصفحة، ومعها عشرات الآلاف من الجنود، إلى وسط مدينة بكين تنفيذاً للأحكام العرفية.

وقتل ١٠٠٠ شخص على الأقل ـ معظمهم من المدنيين العزل، ومن بينهم

الأطفال والعجائز ـ وجرح الآلاف على أيدي الجنود الذين تعمدوا إطلاق النار على الحشود بصورة عشوائية. كما وقع المزيد من إطلاق النار على المدنيين العزل في الأيام القليلة التالية [١].

وذكرت التقارير الحكومية أن الهدف كان (إخلاء ميدان تيانانمن) من آلاف الطلبة والعمال الذين احتلوه، (إعادة النظام) وقد بررت هذه التقارير استخدام الحكومة للقوة التي أودت بحياة الكثيرين بأن (تمرداً مناهضاً للثورة) قد وقع وأن (حفنة قليلة) من الأشخاص قد استغلوا اضطرابات الطلبة بغية الإطاحة بالحزب الشيوعي الصيني، والنظام الاشتراكي في الصين.

وورد في الأنباء الرسمية في الشهور التالية أنه قد ألقى القبض على ٦٠٠٠ شخص ـ على الأقل في شتى أنحاء البلاد فيما يتصل بتلك الاحتجاجات، ومن المعتقد أن العدد الحقيقي لأولئك المعتقلين كان أكبر بكثير فقد ذكرت مصادر غير رسمية أن عدد المقبوض عليهم في بكين ـ وحدها ـ كان يتراوح بين ٨٠٠٠ إلى ١٠ آلاف، ومن المعتقد أن عدد المعتقلين في المناطق الأخرى بلغ ضعف هذا العدد، على أقل تقدير وقد احتجز البعض لاستجوابهم أياماً أو أسابيع قليلة، ثم أفرج عنهم دون توجيه تهم إليهم، على حين كان آخرون لا يزالون قيد الاعتقال، دون محاكمة، في نهاية عام ١٩٨٩م وحكم على البعض بالسجن أو بالإعدام.

وكان من بين المقبوض عليهم طلاب، وفلاحون، ومدرسون، وكتاب وصحفيون، وفنانون وأكاديميون، وضباط عسكريون، وعاطلون، ويعتقد أن

---

(١) تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٩٠ ص ١٥٩ .

بعض الذين اتهموا بجرائم (مناهضة للثورة) سجناء رأي لم يعتقلوا لسبب سوى ممارستهم حقوقهم الأساسية في غير ما عنف[١].

ب- إضراب كوسوفو ١٩٩٠ :-

والإضراب السياسي الذي حدث في كوسوفو أكبر مقاطعات جمهورية صربيا هو الآخر واحد من صور مقاومة طغيان السلطة العامة، فقد حدث هذا الإضراب في فبراير ١٩٨٩م من قبل أغلبية المواطنين تعبيراً عن مقاومتهم للتغيرات الدستورية المقترحة للحد من الاستقلال الذاتي للمقاطعة.

ففي شهر فبراير ١٩٩٠م. انتشرت الإضرابات التي قام بها مواطنون من أصل ألباني في مقاطعة كوسوفو، احتجاجاً على التغيرات الدستورية المقترحة التي تحد من الاستقلال الذاتي للمقاطعة، وتمنح سلطات أكبر لجمهورية صربيا التي تقع فيها مقاطعة كوسوفو[٢]، وقد وقعت التغيرات في أعقاب الشكاوى التي تقدمت بها الأقليات الصربية والمونتينغرية في كوسوفو من أن السلطات المحلية لم تقم بحمايتهم من الاضطهاد على أيدي الألبانيين العرقيين الذين يمثلون غالبية سكان المقاطعة وفي ٢٧ فبراير اتخذت السلطات الاتحادية إجراءات الطوارئ في كوسوفو ونشرت قوات الأمن الاتحادية فيها، وبعد ذلك بقليل قبض على نحو ٥٠ من الموظفين ورجال الصناعة الألبانيين العرقيين لعلاقتهم بالإضرابات. كما حكم على نحو ١٠٠٠ من العمال المضربين بالسجن مدداً تصل إلى ٦٠ يوما. وقد أدى اعتماد التغيرات الدستورية في ٢٣ آذار مارس، إلى قيام الألبانيين العرقيين بمظاهرات

---

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٩٠ ص ١٦٠ وما بعدها .

(٢) وكالات الأنباء - جريدة الاتحاد التي تصدر في أبو ظبي عدد ٢ -٢ - ١٩٩٠ .

وأحداث شغب قتل فيها ـ وفقاً للمصادر الرسمية ـ ٢٢ متظاهراً واثنان من ضباط الشرطة، وتشير التقديرات الواردة في تقارير الصحف اليوغسلافية والأجنبية إلى أن عدد الوفيات قد يتجاوز المائة، وفي أعقاب ذلك حكم على نحو ٩٠٠ متظاهر بالسجن فترات تصل إلى ٦٠ يوماً، وبالإضافة إلى ذلك قبض على ٢٣٧ من الألبانيين العرقيين ومن بينهم الأشخاص الذين كانوا قد وقعوا التماساً ضد التغيرات الدستورية(١). والمعلوم أن المسلمين من أصل ألباني يشكلون ٩٠٪ من عدد السكان(٢).

جـ-إضرابات التضامن في بولندا ١٩٨٩ :-

دعت نقابة العمال التضامن في بولندا سنة ١٩٨٩ إلى الإضراب وقد بدأ محدوداً من عمال السكك الحديدية ثم اتسع لفئات عدة فيها بعد واستمرت تلك الإضرابات إلى أن اضطرت الحكومة إلى الاستجابة لمطالب المضربين، وتمكينهم من إحلال شرعية جديدة بدلاً من الشرعية الاشتراكية السائدة، وبتولي زعيم نقابة العمال (التضامن) (ليس فاونسا) رئاسة الجمهورية في ديسمبر ١٩٩٠ قاد بولندا إلى وضع الشرعية التي نادت بها جماهير الشعب البولندي موضع التطبيق، وبهذا يعتبر إضراب التضامن مثلاً على المقاومة الهادفة لإحلال شرعية جديدة بدلاً من الشرعية الرسمية(٣).

(١) يراجع في تفاصيل أكثر تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٩٠ ص ٢٦٥، ٢٦٦ .
(٢) جريدة الخليج التي تصدر في الشارقة عدد ١-٢-١٩٩٠ .
(٣) جريدة الاتحاد التي تصدر في أبو ظبي عدد ١٥-١٢-١٩٨٩ وأيضاً عدد ٢٩-١-١٩٩٠ .

د ـ إضرابات نيجيريا ١٩٩٣ :ـ

ومن أمثلة الإضرابات الهادفة إلى الحفاظ على الشرعية الرسمية ما عرفته نيجيريا أكثر دول إفريقيا سكاناً، فعلى إثر الانتخابات الرئاسية التي أجريت في يونيو ١٩٩٣ طبقاً للشرعية السائدة التي جاءت نتائجها غير المعلنة لصالح المعارضة. وإذ أن هذه النتيجة لم تلق قبولاً لدى الحاكم العسكري إبراهيم بابانجيدا فقد عمد هذا الأخير إلى إلغاء نتيجة الانتخابات، إلا أن شعب نيجيريا كان له بالمرصاد، فأعلن العصيان المدني يوم ١٢ ـ ٨ ـ ١٩٩٣ دفاعاً عن الشرعية واحتجاجاً على انتهاك الحاكم العسكري لها بإلغاء نتائج الانتخابات، وقد ظلت الإضرابات تتوالى إلى أن اضطر الرئيس إبراهيم بابانجيدا إلى التخلي عن السلطة بتاريخ ٢٦ ـ ٨ ـ ١٩٩٣ وتسليم السلطة لحكومة مؤقتة برئاسة آرنست شرونكيان[١]

وبهذا أكون قد أنهيت الحديث عن دور المقاومة كضمانة للشرعية في النظام الوضعي وانتقل فيما يلي لبيان دور المقاومة كضمان للشرعية في الشريعة الإسلامية .

---

(١) جريدة الخليج الصادرة في الشارقة عدد ١٠ ـ ٨ ـ ١٩٩٣، عدد ٢٧ ـ ٨ ـ ١٩٩٣ .

المبحث الثاني

الشرعية الإسلامية ودور المقاومة في تحقيقها

أعرض لهذا المبحث من خلال مطلبين: ـ

المطلب الأول : لبيان ماهية الشرعية الإسلامية

المطلب الثاني : لبيان دور المقاومة في تحقيق الشرعية الإسلامية.

المطلب الأول
ماهية الشرعية الإسلامية

سبق القول أن الشرعية تتكون من عنصرين عنصر التنظيم المسبق لتقلد السلطة وممارستها وعنصر الرضا.

ولبيان الوضع بالنسبة للشرعية الإسلامية يتعين أولاً بيان فكرة الشرعية في الشريعة الإسلامية ثم بيان تحقيق الشرعية الإسلامية لعنصري التنظيم والرضا، وعليه سأعرض للشرعية الإسلامية على الترتيب التالي:ـ

أولاً : فكرة الشرعية في الشريعة الإسلامية

وسأعرض لها من خلال:ـ

أـ توحيد الألوهية.

بـ توحيد العبودية.

ثانياً : تحقيق الشرعية الإسلامية لعنصر التنظيم

ثالثاً : تحقيق الشرعية الإسلامية لعنصر الرضا

أولاً
فكرة الشرعية في الشريعة الإسلامية

تتجلى فكرة الشرعية في الشرع الإسلامي بداية في حسمه للقضية الكبرى التي واجهتها البشرية منذ الأزل ولم تزل، وهذه القضية هي من له الكلمة العليا والقول الفصل في التقرير في شئون الناس (حاكمين ومحكومين) العامة منها والخاصة، حتى إذا ما آلت تلك الكلمة العليا لكائن ما صح نسبة الأعمال إليها، فما وافقها كان مشروعاً، وما خالفها كان باطلاً.

وقد تعددت إجابات الأنظمة الوضعية على ذلك بتعدد فلسفاتها وأيديولوجياتها.

فمنها من جعلها للحاكم الذي زعم في فترة من التاريخ أنه إله، ثم زُعم في فترة لاحقة أنه مختار مباشرة من الله ـ سبحانه وتعالى ـ ثم بعد فترة من الزمن زُعم أنه مختار بطريق غير مباشرة من الله سبحانه وتعالى وذلك بتوجيهه سبحانه وتعالى عناية المحكومين لاختياره.

ذلك كان شأن الأنظمة الوضعية عند الأقدمين بجعل الكلمة العليا النافذة في الناس للحاكم.

ومنها من جعلها (أي الكلمة العليا) للمحكومين، فبعد تعرية الحاكم من ثوب الألوهية أو شبهها، وتفتق ذهن المحكومين من أنه مجرد بشر مثلهم تجري عليه السنن والنواميس، وبعد أن استبان لهم سيئات أعمال أولئك الحكام المتألهين وما

قاسوه من جراء تسلطهم وبطشهم وفسادهم، بعد ذلك كله نفضوا أيديهم من طاعتهم وانقضوا عليهم واستخلصوا من قبضة أولئك الحكام حريتهم وجعلوا الكلمة العليا لهم أنفسهم يختارون من يحكمهم بإرادتهم وبالكيفية التي تروق لهم، تحقق ذلك للشعوب من خلال ثوراتها الكبرى الإنجليزية والأمريكية والفرنسية. ومنذ ذلك الحين استقر في النظام الوضعي المقولة الذائعة الصيت، وهي أن الكلمة العليا والتي اصطلح على تسميتها بالسيادة إنها للمحكومين.

إلا أنه مع هذا التقرير النظري بأيلولة الكلمة العليا للمحكومين، فإن واقع الأنظمة الوضعية لم يختلف كثيراً عما كان عليه من ذي قبل، إذ أن الغلبة في واقع الأمر لا تزال للحكام دون المحكومين بفعل التأثير المتعاظم من الأولين (الحكام) على الآخرين (المحكومين)، بتأثير مادي (المال. الشرطة. الجيش) وآخر معنوي من خلال وسائل الإعلام التي تلهج بالثناء والدعاية للحكام وبرامجهم.

أما الشأن في الشرع الإسلامي في تصديه للقضية آنفة الذكر (الكلمة العليا). فقد حسمها في بيانه الأول الذي صدع به رسل الله أجمعون معلنين أن الكلمة العليا هي لله وحده وبصياغة متكررة منهم أجمعين عليهم السلام عبروا عن ذلك المعنى بقولهم (لا إله إلا الله).

وبهذا التقرير ومن أجله جاءت رسل الله، وبها أخبر الله جل جلاله نبيه محمداً ﷺ فقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴾[1].

---

(١) من سورة الأنبياء ـ الآية ٢٥ .

وبدلالة هذه الآية تتجلى القضية التي نحن بصددها فهي تقرر: -

أ - شهادة التوحيد بتوحيد الألوهية (أن لا إله إلا أنا)، وبعد التسليم بهذه القضية ترتب الآية ذاتها النتيجة الحتمية لها.

ب - فاعبدون: أي توحيد العبودية، وفيما يلي ذكر ما تعنيه توحيد

أ - الألوهية ب - العبودية

أ
توحيد الألوهية

معنى الإله: الإله معناه المعبود، والمعبود أهل العبادة [1] والإله الحق المستحق للعبادة هو الله سبحانه وتعالى ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾[2].

وقد أثبت لذاته سبحانه وتعالى الحق في العبادة لأنه خالق الخلق كله ومدبر الأمر في خلقه والإنسان بعض خلقه، ولا شريك له ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [3].
﴿هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [4]، ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾ [5] ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ۝ لَّقَدۡ أَحۡصَىٰهُمۡ وَعَدَّهُمۡ عَدّٗا﴾[6] وكل ما في الكون خاضع لله

---

(١) أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام السياسية - ترجمة محمد عاصم الحداد دار الفكر، الطبعة الثالثة ص ١١ .

(٢) من سورة الأنبياء الآية ٢٥ .

(٣) من سورة الأعراف من الآية : ٥٤ .

(٤) من سورة لقمان من الآية: ١١ .

(٥) من سورة الإسراء من الآية: ٤٤ .

(٦) من سورة مريم الآيتان : ٩٣، ٩٤ .

ومسخر بأمره وعابد له ومطيع.

وقد أثبت الله سبحانه وتعالى لذاته عدة صفات ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾[1].

وأنه مطلق السلطان ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾[2]. ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[3]. وأنه عادل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[4].

إلى غير ذلك من صفات الكمال الثابتة بحقه جل جلاله.

والاعتراف بألوهية الله يترتب عليها حقه سبحانه وتعالى بالطاعة والاتباع بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وبالجملة حقه المطلق في الحكم في الشئون كافة في الدماء، والأموال، والأعراض باعتبار ذلك من حقوق الألوهية التي لا يستقيم الإقرار بها لله سبحانه وتعالى إلا ومعها الإقرار والتسليم بحكمه.

قال تعالى ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[5].

وقال تعالى ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾[6].

وقال تعالى ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[7].

---

(١) سورة الإخلاص .

(٢) من سورة المائدة من الآية:١ .

(٣) من سورة البروج الآية : ١٦ .

(٤) من سورة يونس الآية: ٤٤.

(٥) من سورة القصص الآية: ٧٠ .

(٦) من سورة يوسف من الآية: ٤٠ .

(٧) من سورة الأنعام من الآية: ٥٧ .

فهذه بعض آيات الله التي توثق الربط بين توحيد الألوهية والانقياد لله فيما حكم به وهو ربط لا انفصام له.

ومن أجل ذلك أجمع أهل العلم من الأصوليين أن الحاكم هو الله فهذا (الآمدي) قد قال: (اعلم أنه لا حاكم سوى الله ـ تعالى ـ ولا حكم إلا ما حكم به)[١]. وقال (البيضاوي): (الحاكم هو الشرع)[٢]. وقال أبو حامد الغزالي: (والنبي والسلطان، والسيد والأب والزوج (وكل ذي سلطة) إذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم ولولا ذلك لكان لكل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجوب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإن الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله طاعتهم)[٣].

والناس مدعوون للإيمان بوجود الله وبصفاته، إلهًا واحداً لا شريك له، له الحكم والطاعة المطلقة، والإيمان بالله والاعتقاد بألوهيته وحده لا شريك له يكون بالنطق بالشهادتين (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله) لقوله تعالى ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾[٤]. وبالاعتقاد القلبي ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا﴾[٥]. إلا أن الإيمان والاعتقاد بألوهية الله سبحانه وتعالى وإن كان محله القلب ونطق باللسان فإن له مظهراً خارجياً يكشف

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١٩٨٣ حـ ١ ص ١١٣ .

(٢) منهاج الوصول في حكم الأصول ـ مطبوع على شرح الأسنوي والأخشبي ج١ ص ١٥٣ .

(٣) المستصفى للغزالي دار الكتب العلمية ـ بيروت ط٢ سنه ١٩٨٣ حـ١ ص ٨٣ .

(٤) من سورة البقرة الآية: ١٣٦ .

(٥) من سورة الحجرات من الآية: ١٤ .

عن صدق ذلك الإيمان وأنه ليس مجرد زعم لا حقيقة له، هذا المظهر الخارجي يتمثل في أداء تبعات ذلك الاعتقاد وموضوع هذه التبعات هو جملة من التكاليف الشرعية يتعين الوفاء بها قال تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَـٰقَ ﴾ ﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ ﴾ أي مما كلفهم به ﴿ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَـٰقَ ﴾ أي ما وثقوه على أنفسهم وقبلوه من الإيمان بالله وغيره من المواثيق بينهم وبين العباد.[(١)]

ولو لم يكن لشهادة التوحيد تلك التبعات العملية لما تكلف أنبياء الله عليهم السلام ذلك الجهاد العظيم والمضني في سبيل إقناع مدعويهم بها، ذلك الجهاد الذي أودى بحياة بعض رسل الله، ونال بعضهم الآخر من الأذى والعذاب والتشريد، إلى غير ذلك من صنوف المآسي التي تكبدوها هم وأتباعهم.

ومن أجل ما تنطوي عليه شهادة التوحيد من تبعات عملية قاومها من كفروا بها، وناصبوها العداء واستلوا سيوفهم في وجه من يدعو إليها ودارت حولها المعارك، فلو كان يكفيهم مجرد النطق بها ثم يذهبون وشأنهم ويسوسون دنياهم كما يشاءون لسهل عليهم أمرها وهان. ولقالوها بملء أفواههم لا اله إلا الله.

وتكاليف شهادة الحق وتبعاتها هي المعنية بالعمل الصالح الذي طالما جعله الله قريناً ملازماً للإيمان به، وكثرة تكرار هذا الاقتران في آيات القرآن يوحي بالأهمية القصوى لوضع تلك التبعات موضع العمل والتنفيذ قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾[(٢)]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾[(٣)]. ﴿ لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ

(١) سورة الرعد ـ الآية ٢٠ ـ انظر تفسير القاسمي محاسن التأويل ـ دار إحياء الكتب العربية حـ ٩ ص ٣٦٧٣ .

(٢) من سورة الكهف الآية ١٠٧ .

(٣) من سورة الكهف الآية: ٣٠ .

ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[١]. إلى غير ذلك من آيات الله التي تقرن الإيمان بالعمل.

وأيضا باسم شهادة التوحيد يوجه الله سبحانه كافة التكاليف اللاحقة عليها حتى لينعت القرآن أهلها بها، فتكون تلك الشهادة صفة مميزة لهم، وأنه سبحانه وتعالى بصفتهم الإيمانية تلك، يلقي عليهم تكاليفه مما يعني أن تحميلهم هذه التكاليف إنما كان نتيجة إيمانهم بألوهية الله سبحانه وتعالى وبحقه عليهم في أن يطيعوه وفي ذلك ما فيه من استجاشة نفوسهم بتذكيرهم بأنهم مؤمنون بالله وبحقه في الطاعة، وفي هذا جاءت آيات القرآن ومنها قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٢]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[٣] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[٤].

وشهادة الحق (شهادة التوحيد) بالمعنى المتقدم هي روح الشرعية الإسلامية، تلك الروح التي تسري في كل تكليف شرعي، لأن أداء تلك التكاليف لا يجزئ شرعا، ولا يقبل عند الله إلا باصطحاب أن تنفيذه يكون بنية الطاعة لله، فالنية مناط قبول الأعمال عند الله لقوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)[٥] ومن أدى تكليفاً شرعياً، بغير نية التعبد لله فيه. فقد حبط عمله هذا في ميزان الله.

---

(١) من سورة سبأ الآية : ٤ .

(٢) من سورة البقرة من الآية: ١٨٣ .

(٣) من سورة المائدة من الآية: ١ .

(٤) من سورة المائدة من الآية: ٩٠.

(٥) صحيح البخاري المرجع السابق . كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، جزء ١ ص ٢ (رقم ١).

وبعد الإيمان والاعتقاد بتوحيد الألوهية على النحو السابق بيانه، ننتقل لبيان ما يرتبه هذا الاعتقاد من تبعات على المؤمنين به.

وهذه التبعات هي باختصار متمثلة في إفراد الله بالعبودية بعد أن أفردوه بالألوهية، فعبادة الله وحده، هي حقه سبحانه وتعالى على عباده، وهذا ما أتناوله في بما يلي:

ب
توحيد العبودية

معنى العبادة: سبق أن فصلنا القول في معنى العبادة لغة واصطلاحاً واقتصر هنا على بيان المعنى الجامع لها، والمعنى الجامع للعبادة لله هو: الطاعة بامتثال أوامره واجتناب نواهيه[١].

وتوحيد العبودية لله: يعني صرف كل الطاعات له سبحانه دون غيره، فلا يطاع الله في شأن ويطاع غيره في شأن آخر ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[٢]. فالله غني عن الشركاء ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[٣]

ومن أجل هذه العبودية الخالصة لله، خلق الله سبحانه الخلق ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[٤].

---

(١) الجامع الفريد ـ مجموعة رسائل في التوحيد ـ المرجع السابق ص ٢٧٧.

(٢) سورة الأنعام الآيتان: ١٦٢، ١٦٣ .

(٣) من سورة الزمر من الآية: ٦٥ .

(٤) من سورة الذاريات الآية : ٥٦ .

وموضوع العبودية هو جملة من التكاليف الشرعية تستغرق كافة مناشط الحياة للإنسان، فتحيط بحركاته وسكناته حتى لا يعزب عنها شيء ذلك أن عمل الإنسان في هذه الحياة لا يخرج عن كونه فعلاً أو تركاً وهما محكومان بواحد من أقسام الحكم التكليفي، فعمل الإنسان أو تركه إما يكون واجباً شرعاً أو محرماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً.

ولما كانت هذه التكاليف الشرعية تستمد شرعيتها من حكم الله بها الذي اعترف المسلم بحقه المطلق بالتصرف بمقتضى الإيمان به، والشهادة بألوهيته الحقة دون شريك (شهادة التوحيد) فإن أعمال الإنسان حاكماً أو محكوماً تستمد شرعتها وفق ما قرره الشارع بشأنها[1]. فهي إما أن تكون واجبة أو محرمة أو مندوبة أو مكروهة أو مباحة.

فالشرع إذن هو الحاكم على أفعال العباد، فما أحله فهو الحلال، وما حرمه فهو الحرام... ومن حكمه هذا تتكون معايير الحق والباطل والصحيح والخطأ والخير والشر والعدل والظلم... الخ، ومن جملتها تتشكل عقيدة المجتمع، ومنها يشتق أهدافه، ومن أجلها تسخر كافة الجهود، وتترتب أوليات مصالحه الضرورية التي لا غنى له عنها والحاجية والتحسينية ومن خلال حكم الله أيضا يتشكل سلم القيم والمبادئ في المجتمع؛ فما وافق الالتزام بالعبودية لله وحده وبالنزول عند حكمه في كل شأن من شئون الحياة على النحو الذي تضمنه شرعه هو النتيجة الحتمية، والمظهر الخارجي للإقرار بشهادة التوحيد، وهي أي العبودية الجانب العملي لشهادة التوحيد الذي يطلب إلى المكلف أداؤه وفاء والتزاما بهذه الشهادة إذ لا يستقيم

(١) سيادة الشريعة الإسلامية في مصر د. توفيق الشاوي ـ الزهراء للإعلام الطبعة الأولى ١٩٨٧ ص٢٩.

الإقرار بشهادة الحق (شهادة أن لا إله إلا الله) مع رفض تكاليف هذا الإله في واقع الحياة باتخاذ مناهج ومعايير غير التي أمرهم بها، فيتصرفون في شئون حياتهم كلها أو بعضها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الجنائية أو المدنية... متحررين مما ألزمهم به من أقروا له بالألوهية.

فتوحيد العبودية إذن، هي بمثابة توحيد مصدر التلقي لكافة النظم الفاعلة في حياة الإنسان والموجهة لسلوكه الفردي والجمعي بحيث تصدر استجابة لشرع الله وتنفذ بنية الطاعة له سبحانه وتعالى.

وعليه فإن المراكز القانونية سواء للمحكومين أو للحاكمين محكومة بمقتضى عبوديتهم جميعا لله، فما وافق شريعته كان مشروعاً، وما خالفها كان باطلاً أو فاسداً، وما اتفق معها كان عدلا، وما ناقضها كان ظلماً[1].

ومعرفة شرع الله وحكمه يكون من خلال الأدلة التي نصبها الشارع سبحانه وتعالى لتدلنا على حكمه، وهذه الأدلة هي كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فهما المصدران الرئيسيان لأحكام الله، وكلاهما وحي من الله، ثم الاجتهاد الجاري على سنن الوحي، فحكم الله إذن يكون مصدره نصاً من كتاب الله أو سنة رسوله أو اجتهاداً جرى بمقتضى الكتاب والسنة .

والقاعدة الشرعية تقضي أن لله في كل نازلة حكماً لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[2]. وما على المسلمين إلا البحث عن حكمه فيما يعرض عليهم من نوازل في كتاب الله وسنة رسوله، فإن لم يجدوا نصاً مباشراً يحكم النازلة،

---

(١) د. مصطفى كمال وصفي ـ مصنفة النظم الإسلامية ـ مكتبة وهبه ط١ ـ ص ١٥٩ .

(٢) من سورة الأنعام من الآية ٣٨ .

فعليهم الاجتهاد وفق القواعد العامة، والمقاصد الشرعية لتحديد حكم تلك النازلة.

تلك هي فكرة الشرعية في النظام الإسلامي، وأبين فيما يلي توفر الشرعية الإسلامية على عنصري التنظيم والرضا.

ثانياً

عنصر التنظيم في الشرعية الإسلامية

سبق القول أن وجود تنظيم مسبق تتحدد بمقتضاه المراكز القانونية للمحكومين في علاقة بعضهم ببعض، وفي علاقتهم بالحاكمين من خلال قواعد قانونية ملزمة للكافة، هو عنصر ضروري لقيام الشرعية لنظام ما بفضل ما يحققه هذا التنظيم من ضبط سير الحكام على تلك القواعد، والتزامهم بها، ومن ثم درء استبدادهم وتحكمهم بحقوق وحريات المحكومين المنبثقة عن عقيدتهم السائدة، باعتبار المحافظة على تلك الحقوق والحريات غاية الشرعية.

وتأسيساً على ما تقدم لا يكفي مجرد وجود تنظيم كيفما اتفق، بل يتعين توفر خصائص معينة في التنظيم حتى يعتبر عنصراً مكوناً للشرعية، وهذه الخصائص هي:-

١ ـ سيادة التنظيم على الحكام والمحكومين.

٢ ـ إقرار التنظيم للحقوق والحريات: وعلى أن يكون هذا الإقرار وفق ما يفهمه المحكومون من خلال عقيدتهم السائدة.

والآن أعرض لموقف الشرعية الإسلامية من عنصر التنظيم بخصائصه تلك:

عنصر التنظيم في الشرعية الإسلامية:-

فكرة التنظيم في الشرعية الإسلامية أول ما تبدأ من انتظام الإيمان بعقيدة التوحيد وما يترتب على هذا الإيمان من انتظام المسلمين في منظومة الشرعية

الإسلامية، فعنها يصدرون في أحكامهم كافة، الخاصة والعامة، وقد حققت الشرعية الإسلامية لتنظيمها السيادة، وكفلت به الحقوق والحريات على تفصيل أعرض له فيما يلي:-

١-سيادة الأحكام الشرعية:-

لقد تقررت سيادة الأحكام الشرعية في الشرعية الإسلامية من خلال قاعدة عامة مفادها أن الحاكم هو الله سبحانه وتعالى.

فالإجماع منعقد بين علماء المسلمين أن الحاكم هو الله سبحانه وتعالى وفي هذا تحرير للمحكومين من السقوط في وهدة الاستعباد باسم القانون ونزع لسلطان التشريع من أن يكون لأحد غير الله، فلا يحق لأحد أن يطلب طاعة مستقلة له من غير إلزام بطاعة الله ورسوله، وفي هذا ما فيه من نزع أهم سلاح تستعمله السلطة في مواجهة المحكومين، وهو سلطة التشريع لقوله تعالى ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾[١]. ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ ﴾[٢]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٣].

ومتى علم ذلك فإنه لا يحل لأحد - حاكم أو محكوم أن يتحلل من الالتزام بحكم الله سبحانه وتعالى بدليل قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[٤]. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

---

(١) من سورة يوسف من الآية: ٤٠

(٢) من سورة الأنعام من الآية : ٦٢ .

(٣) من سورة النساء من الآية: ٥٩ .

(٤) من سورة الأحزاب من الآية: ٣٦ .

فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾[١]. ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[٢]، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾[٣].

والحاكم وكافة رجال السلطة في الشرعية الإسلامية ملزمون بالأحكام الشرعية إعمالاً لمبدأ المساواة، وتنفيذاً لتكاليف الله سبحانه وتعالى التي مناطها العقل والبلوغ، ولا فرق بعد ذلك بين حاكم ومحكوم فلامحاكم خاصة ولا استثنائية، ولا إجراءات خاصة في الاتهام أو التحقيق أو المحاكمة.

وقد ضرب الرسول المثل الأعلى في الخضوع للقانون الإسلامي من خلال مواقف كثيرة، وكذلك الخلفاء الراشدون.

ولم تبلغ الشرعية الوضعية ما بلغته الشرعية الإسلامية حتى الآن بشأن سيادة أحكامها على الحكام، حيث لا تزال طائفة من الحكام معفية بحكم القانون من تطبيقه، فلا تسأل عما تفعل، وهذا هو شأن الملك في النظام الملكي البرلماني، فالقاعدة في الفقه الإنجليزي أن الملك لا يخطئ (The king does no mistake)

والملك غير قابل للعزل، وقيل في تبرير ذلك أن كونه يملك ولا يحكم، فلا سلطة له والمسئولية إنما تكون قرينة السلطة وبانتفائها تنتفي المسئولية، والرد على ذلك بالقول أنه أي الملك في النظام البرلماني يحكم، ولكن من خلال رجال السلطة التنفيذية، فالصحيح أنه لا ينفرد بالحكم وإنما يشارك فيه بوضع توقيعه على القوانين، وكثير من أعمال السلطة الأخرى، ورئيس الدولة في النظام الجمهوري

---

(١) من سورة المائدة من الآية: ٤٤.
(٢) من سورة المائدة من الآية: ٤٥.
(٣) من سورة المائدة من الآية: ٤٧.

البرلماني معفي أيضاً من المسئولية على الإطلاق إلا في حالة الخيانة العظمى، هذا ما تنص عليه دساتير الجمهوريات الفرنسية المتعاقبة.

أما مسئولية رئيس الدولة في النظام الجمهوري الرئاسي كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن رئيس الجمهورية تتطلب مساءلته إجراءات خاصة[1].

وسيبين لنا عما قليل أن الشرعية الإسلامية لا تعرف كائناً من كان مستثنى من تطبيق قانونها، ولا تخص أحداً دون آخر بميزة إجرائية فلا سلطة تحقيق أو اتهام أو محاكمة خاصة لرئيس الدولة، ولكنه يخضع شأنه شأن كافة المكلفين لأحكام الشرعية، سواء ما تعلق منها في الموضوع أو الإجراءات الشكلية.

(١) نصت المادة الأولى فقرة ٢ من الدستور الأمريكي الصادر سنة ١٧٨٧م على (يختار مجلس النواب رئيسه وسائر موظفيه. وتكون له وحده سلطة المحاكمة البرلمانية وجاء بالفقرة الثالثة من نفس المادة: (لمجلس الشيوخ السلطة الوحيدة للمحاكمة في جميع الاتهامات الخاصة بعدم الولاء، وعند اجتماعه لهذا الغرض يجب أن يقسم أعضاؤه اليمين أو التوكيد، وعندما يحاكم رئيس الولايات المتحدة يرأس المجلس كبير القضاة، ولا يدان أحد بدون موافقة ثلث الأعضاء الحاضرين والأحكام التي تصدر في الاتهامات الخاصة بعدم الولاء لا ينبغي أن تجاوز حد الإقصاء من المنصب، وتقرير عدم الأهلية لتولي منصب رفيع أو للتمتع بمنصب ثقة أو يدر ربحاً في الولايات المتحدة..) وهكذا قرر الدستور الأمريكي عدم محاكمة الرئيس جنائياً من السلطة التشريعية، كما هو الحال في النظام الإنجليزي انظر - د. سعد محمد خليل - تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الحديث والفكر السياسي الإسلامي - المؤسسة العربية الحديثة - القاهرة ص٣٢٢ وما بعدها.
وأيضاً د. حازم عبد المتعال الصعيدي - النظرية الإسلامية في الدولة ط ١٩٧٧ - النهضة العربية ص ٤٦٥ وما بعدها . .

٢ـ تقرير الشرعية الإسلامية للحقوق والحريات

بعد أن استبان لنا حتمية سيادة الأحكام الشرعية على النحو الذي أثبتناه فيما تقدم كعنصر من عناصر التنظيم في الشرعية الإسلامية، أبين فيما يلي ما تتضمنه هذه الأحكام بصفتها السيادية تلك من تقرير للحقوق والحريات في مجالات الحياة كافة السياسية أو الشخصية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

١ـ الحقوق السياسية

وهي المتعلقة بمساهمة الفرد في شئون الحكم، سواء المتصلة باختيار الحاكم لتولي السلطة، أو رقابته بعد التولية، وبهذا تتفرع الحقوق السياسية في النظام الإسلامي إلى الحق في المساهمة في اختيار الحاكم، والحق في الرقابة على أداء الحاكم لمهام وظيفته

حق الفرد في الإسهام في اختيار الحاكم:

من الثابت شرعاً أن تولي سلطة الحكم لا يكون شرعياً إلا برضا المحكومين، وباختيارهم الحر، وقد بسطنا القول في التدليل على شرعية هذا المبدأ في موضع سابق من هذا البحث.

وأكتفي هنا بالقول أن الشرع الإسلامي يوجب على كل فرد قادر من المكلفين أن يسهم من خلال البيعة الخاصة (إن كان من أهل الحل والعقد) أو البيعة العامة(سواء كان من أهل الحل والعقد أو لم يكن) أن يبايع الإمام أو الخليفة فإن لم يبايع فعليه تجلية موقفه وبيان سبب نكوصه عن البيعة أثناء تداول الآراء فيمن يتولى أمر المسلمين، أما بعد تداول الرأي وحسم الخلاف إن وجد ومبايعة الإمام، فيجب على الكافة الانصياع لرأي الأغلبية التي بايعت الإمام، ومن خالف جماعة المسلمين

في هذا فإنه يقع تحت طائلة التهديد الواردة في قوله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[1]. ووعيد الشارع بسوء العاقبة ﴿ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ يفيد حرمة مخالفة جماعة المسلمين فيما نحن بصدده وهو عقدها للإمامة لمن اختارته.

وأيضا الوعيد الوارد بقول رسول الله ﷺ: (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)[2]. وغنى عن البيان أن الحديث ينفي الإسلام عن الممتنع عن المساهمة في إسناد سلطة الحكم، ومن فاته الإسلام فاته الخير كله.

وفي هذا تكليف شرعي للمسلم للإسهام في إسناد سلطة الحكم، فالأمر ليس مجرد حق يستعمل أو يترك بل هو واجب يتعين أداؤه ليسلم للمرء إسلامه فلا يموت موتة جاهلية. وهو واجب كفائي. والمقصود فيما ذهبت إليه هو عدم الاعتراض بعد تمام البيعة، وهذه الإيجابية التي فرضها النظام الإسلامي تفتقدها النظم الوضعية، فالسلبية في الإسهام في إسناد سلطة الحكم فيها هي السائدة والقاعدة المضطردة سواء تعلق الأمر في الانتخابات الرئاسية أو البرلمانية.

أما الترشيح لتولي مناصب الحكم في الشريعة الإسلامية فهو متاح لمن تحققت فيهم الشروط المعتبرة، وهي في جملتها شروط موضوعية ليس من بينها شرط يتعلق بالثروة كما هو حال بعض الأنظمة الوضعية إلى عهد قريب. والذي عليه واقع ممارسة هذا الحق في التاريخ الإسلامي أن المسلمين كانوا ينأون بأنفسهم عن

---

(١) من سورة النساء الآية: ١١٥ .

(٢) رواه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، (١٨٥١) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما .

الترشيح لشغل مناصب الحكم لما في ذلك من معنى تزكية النفس المنهي عنها شرعاً لقوله تعالى ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾[١]، وتأسياً برسول الله ﷺ عندما قال: لأبي ذر وقد سأله الإمارة (يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها...)[٢].

والتاريخ الإسلامي زاخر بكثير من أولئك الرجال الذين رفضوا ليس فقط ترشيح أنفسهم بل رفضوا ترشيح الآخرين لهم لتولي مناصب الحكم، والحال عكس ذلك في النظام الوضعي، إذ القاعدة السائدة بل والمضطردة في العمل أن ترشيح النفس لشغل مناصب الحكم ليس قاصراً على الترشيح فحسب بل ترشيح مقترن بالدعاية الانتخابية التي تبرز وتزين وتبهرج المواهب الشخصية وبرامج العمل، بل تذهب بعض الدعايات الانتخابية إلى الحط من شأن المنافسين لهم بالإعلان عن فضائحهم وسوآتهم حتى الشخصية منها.

مما سبق بيانه من حق الفرد في الإسهام في اختيار الحاكم أو أن يُختار هو حاكماً وفي لغة العصر حقه في أن يَنتَخب أو يُنتَخَب (بفتح ياء الأولى وضم ياء الثانية) والقول بأنه مجرد إسهام فيه دلالة على نبذ الإسلام لاحتكار تولي السلطة أو إسنادها لفرد أو أسرة أو طبقة دون عامة المسلمين فلا ينفرد شخص أو أسرة أو طبقة مهما بلغ شأنهم بأي معيار سواء كان هذا المعيار مالاً أو علماً أو نسباً في تولي السلطة، أو إسنادها لمن يتولاها، بل إن هذا هو شأن كافة المسلمين وحق بل واجب عليهم.

---

(١) من سورة النجم من الآية ٣٢ .

(٢) مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، (١٨٢٥) .

حق رقابة الحكام:-

القاعدة في الشريعة الإسلامية أن الحاكم مسئول عن أعماله كلها سواء تلك التي يتخذها بوصفه حاكما، أو تلك التي تصدر عنه بغير هذه الصفة شأنه في ذلك شأن آحاد الناس، بل أن مسئوليته أعظم منهم جراء الأمانة التي أنيطت به (أمانة الحكم) ومسئولية الحاكم تلك مزدوجة فهو مسئول أمام الله سبحانه وتعالى وهو مسئول أيضا أمام الأمة التي اختارته لحمل أمانة الحكم وأسلمته قيادتها بكتاب الله وسنة رسوله[1]، فان هو قصر بعجز في بدنه أو عموم قواه عن أداء الأمانة، أو قصر في أدائها كان لها أي للأمة حق استرداد أمانة الحكم منه، وإيداعها لمن هو أقدر منه على بلوغ أهدافها، وسياسة دنياها بدينها.

وحق المحكومين في مراقبة الحاكمين إعمالا لقاعدة مسئولية الآخرين أمام الأولين، يتمثل من حيث علاقته بأعمال الحكام إلى سابق عليها ولاحق.

حق الرقابة السابقة على أعمال الحكام:-

ويندرج في هذا الحق حق الشورى، وحق الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

حق الشورى:

فكل أمر ذي بال لم يرد به نص من الشارع، ولا إجماع فعلى الحاكم أن يستشير به المسلمين أو ممثليهم ممن هو أهل للشورى قبل اتخاذه.

فالشورى حق للمحكومين أو ممثليهم، وهي في ذات الوقت واجب على الحاكم، فلا يستبد بشئون الحكم دونهم.

---

(١) د. حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، المرجع السابق، ص ٤٦٥.

وأساس مشروعية هذا الحق، هو قوله تعالى لرسوله ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[١] .ووجه دلالة هذا النص أن الله أوجب الشورى على رسوله، وهو المعصوم ﷺ فهي بحق غيره ممن هم دونه من الحكام أوجب، وقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[٢]. ووجه دلالة هذا النص أنه اعتبر الشورى صفة لصيقة من صفات المؤمنين وسردها في آية واحدة بمعية الاستجابة لله أي الإيمان والصلاة، وهذه واجبة والزكاة وهذه هي الأخرى واجبة دل على كون الشورى واجبة وجوب الصلاة والزكاة.

حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:.

فقد أوجب الشارع الإسلامي على المسلمين الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله.

والمعلوم أن أهم وظائف الحاكم وأعظم مسئولياته هو إقامة الدين وسياسة الدنيا به ومن إقامة الدين أن يأمر الحاكم بالمعروف وأعلى مراتب المعروف حفاظه على عقيدة التوحيد وإقامة فرائض الدين وواجباته من صلاة وزكاة، وما في حكمها وعلى الحاكم أن ينهي عن المنكر بإقامة الحدود على مقترفي جرائمها، والتعزير على مرتكبي المحرمات الشرعية إلى غير ذلك من صنوف المنكر.

فان قَصِر الحاكم أو قصَّر في أداء مسئوليات الحكم وأهمها ما ذكر على النحو المتقدم حق للمسلمين أن يأمروه بأداء مسئولياته وينهونه عن التقاعس وقد ثبت حقهم هذا بمقتضى مالهم من سلطان الرقابة عليه، وتنفيذا لتكليف الشارع لهم

---

(١) من سورة آل عمران من آية : ١٥٩ .

(٢) من سورة الشورى الآية: ٣٨ .

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيا كان مصدره وسببه سواء الحاكم أو المحكوم والذي يستمد شرعيته مما يأتي:-

قوله تعالى ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (١). وقوله تعالى ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ (٢). فالآية الأولى تأمر وتوجب على الأمة مجتمعة أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والآية الثانية تمتدح المؤمنين بوصفهم بالخيرية لأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، والخطاب في الآيتين عام للمسلمين جميعاً.

وقوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (٣)

ووجه الدلالة في هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى بعد أن جعل الولاية بين المؤمنين بَيَّن مقتضى هذه الولاية وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بينهم وكما أن ورود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع ركن الصلاة وركن الزكاة وكلاهما واجبان شرعيان فيه دلالة على أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبيان لحكمه وهو الوجوب شأنه شأن وجوب الصلاة والزكاة.

---

(١) من سورة آل عمران الآية: ١٠٤ .

(٢) من سورة آل عمران من الآية: ١١٠.

(٣) من سورة التوبة الآية ٧١ .

وتأكد هذا الوجوب بنعي الشارع على قوم ولعنهم لأنهم لا يتناهون عن منكر فعلوه فقال تعالى ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾[1].

وفي السنة قوله ﷺ: (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً أو ليضربن بعضكم بقلوب بعض ثم تدعون فلا يستجاب لكم)[2].

وعنه ﷺ أنه قال: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب)[3].

فحق الأفراد في المراقبة السابقة لأعمال الحكام حق ثابت شرعاً وفقا للنصوص الشرعية المتقدمة، ونتناول ضربين من أعمال الحاكم.

ضرب يتعين عدم إمضائه إلا بالشورى، فلا يستبد الحاكم بكل أمر ذي بال لم يرد بشأنه نص من الشارع ولا إجماع.

---

(١) من سورة المائدة الآيتان ٧٨، ٧٩ .

(٢) أخرجه أبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، (٤٣٣٦) والترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة المائدة، (٣٠٤٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه .

(٣) أخرجه أبو داود، السنن، مرجع سابق، الملاحم، باب الأمر والنهي، (٤٣٣٨) والترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة المائدة، (٣٠٥٧) وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (٤٠٠٥) من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

وضرب قصر عن أدائه الحاكم، وقد وجب عليه أداؤه سواء قصر عن أدائه لنقص في بدنه وقواه أو قصّر في أدائه، ففي حالة قصوره أو تقصيره تتحمل الأمة مسئولية إنفاذ شرع الله مستعملة حقها الشرعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولها في سبيل ذلك أن تتخذ كافة التدابير بما فيها إقصاء الحاكم وإحلال غيره محله.

حق الرقابة اللاحقة على أعمال الحكام:

وهذا الحق يفترض أداء الحاكم لأعمال السلطة لكنه أداء مشوب بعدم الشرعية، فعندئذٍ تتصدى الأمة من خلال أفرادها مجتمعين، أو منفردين كل بحسب استطاعته، بحكم مالها من ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمقاومة هذا الانحراف عن الشرعية.

ومتى انحسرت الشرعية عن أعمال السلطة الحاكمة لمخالفتها الأحكام الشرعية، فإن الأفراد في حل من طاعتها، بل يجب عليهم مقاومتها متذرعين بالوسيلة التي تناسب اجتثاث تلك الأعمال، وتغييرها بوصفها منكراً يتعين تغييره، ولهم في سبيل ذلك اتخاذ كافة ما يكفل هذا التغيير بالقدر اللازم بدءاً من التغيير باللسان تعريفاً ووعظاً وتعنيفاً ثم مرورا باعتزال السلطة وإسقاط حقها في النصرة والطاعة وانتهاء بالتغيير باليد أي بالقوة وإن أدى ذلك للخروج على الحاكم المخالف للشرعية الإسلامية وأساس ذلك وسنده ما يأتي:-

١ ـ كافة الآيات القرآنية الآمرة بالأمر بالمعروف والناهية عن المنكر والتي تقدم ذكرها.

٢ ـ كافة الأحاديث الواردة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي سبق ذكر بعضها، ونضيف إليها الحديث الذي يحدد أسلوب تنفيذ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو قوله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[١].

٣ ـ من الثابت أن العلاقة بين الأمة والحاكم في الشريعة الإسلامية علاقة عقدية جرت على المبايعة بين الطرفين، وموضوع العقد هو العمل على إقامة الدين وسياسة الدنيا به، فهذا هو التزام الحاكم المترتب على عقد البيعة والتزام المحكومين هو نصح ونصرة الحاكم وطاعته ما أطاع الله ورسوله، فإن خرج الحاكم على العقد فقد فَقَدَ شرعيته والأمة في الخيار إما أطره على الحق أو عزله وتولية غيره.

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، (٤٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

٢ـ الحقوق الشخصية

تتمثل هذه الحقوق فيما يأتي[١]:ـ

١ ـ حق الرأي والفكر.

٢ ـ حرمة المسكن.

٣ ـ حرية التنقل.

٤ ـ حق الأمن.

١ـ حق الرأي والفكر.

فقد كفل الإسلام حق التفكير الحر وإبداء الرأي وتنمية مواهب الإنسان بدليل ما يأتي؟ ـ

١ ـ تكريم الشارع للعقل وجعله مناط التكليف ونبذه لمصادرة حق الإنسان في تقرير حرية اختياره، ورفضه لقسر الإنسان على قبول ما يعرض عليه إلا بعد تعقل وقبول حر حتى في اعتناق الإسلام نفسه لقوله تعالى ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ ﴾[٢]. وقوله تعالى ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾[٣]. وقوله تعالى ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ ﴾[٤]. فاختيار الإسلام والإيمان أو

(١) عبد الحميد متولي مبادئ نظام الحكم في الإسلام ط ٤ ص ٢٧٧ وأيضا محمد سليم غزوي ـ الحريات العامة في الإسلام.، مؤسسة شباب الجامعة ص ٢٣ .

(٢) د. فتحي عبد الكريم. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي المرجع السابق ص ٣٦٦ والآية من سورة البقرة من الآية ٢٥٦.

(٣) من سورة يونس من الآية:٩٩ .

(٤) من سورة الكهف من الآية: ٢٩ .

الكفر إنما يكون مرده مشيئة الإنسان واختياره.

٢ـ إعلاء الإسلام للعقل ودعوته للتفكير والتدبر والنظر في الكون وكافة مخلوقات الله دليل آخر على تقرير حرية الفكر، ومن ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ﴾[1].

وقد أنكر الله على من لم يستعمل قدراته الحسية على إدراك الحق ووصفهم بأنهم كالأنعام العجماء بل هم أضل، فقال تعالى ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[2].

٣ ـ وفي السنة قال: عليه الصلاة والسلام (لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا).[3]

مما تقدم تبين أن الحق في التفكير وإبداء الرأي أصل ثابت في الشرع ولكل فرد في الأمة أن يصدع بقول الحق وله أن يعارض رأي الحاكم إذا خالف الأخير الشرع، والتاريخ حافل بأمثلة يتعذر حصرها لأولئك الذين أعلنوا آراءهم وتمسكوا بها، وأقاموا عليها الحجة وفي مواجهة الحاكم دون أن يلحقهم أذى أو لوم من حكام أقاموا الشرعية واستقاموا على ذلك، فكان من أولئك النساء والرجال والصبيان كل

(١) من سورة العنكبوت من الآية ٢٠ .

(٢) من سورة الأعراف من الآية ١٧٩ .

(٣) رواه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان والعفو، (٢٠٠٧) من حديث حذيفة رضي الله عنه .

بحسب علمه بالمناسبة التي يعرض بها لرأيه.

ووسائل التعبير عن الرأي متعددة وأهمها ما كان شائعا عند المسلمين الأوائل وهي الخطابة من فوق منابر المساجد، وهو ما لا يحتاج إلى إذن من السلطة ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾[١].

وهناك قيد وحيد وارد على حرية الرأي هو أن لا يخالف نصاً قطعياً أورده الشارع، وفيما عدا ذلك فليحلق الفكر في أفقه الواسع الرحب لا يخشى إذا التزم هذا القيد لومة لائم.

ولم تتقرر حرية الرأي والفكر في الأنظمة الوضعية إلا بعد قيام ثوراتها الكبرى المعروفة، أما قبل ذلك فكان الموت عقوبة كل من يدمغون بالمروق عن الدين والزندقة وما أكثر ضحايا الفكر والرأي في الأنظمة الوضعية الغابرة.

ولا تزال أهم وسائل التعبير عن الرأي في الأنظمة الوضعية من صحافة وإذاعة وتلفاز خاضعة إما للدولة وإما لأصحاب الاحتكارات من الممولين ولا يخفى تأثير ذلك على حرية الرأي[٢].

٢ـ حرمة المسكن

تضمنت الشرعية الإسلامية تقرير حرمة المسكن، وذلك بتحريم دخوله إلا بإذن ساكنه أو التجسس على ساكنه، كما أقرت حق الدفاع لكل ساكن انتهكت حرمة مسكنه.

---

(١) من سورة الجن الآية: ١٨ .

(٢) د. جمال العطيفي آراء في الشرعية وفي الحرية ـ المرجع السابق ص ٥١٧ وما بعدها.

وفيما يلي بيان لأساس مشروعية ما تقدم:-

قال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٢٧ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴾ [١]. وقال تعالى ﴿ وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ وَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِنۡ أَبۡوَٰبِهَاۚ ﴾ [٢]، وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَجَسَّسُواْ ﴾ [٣].

وقوله ﷺ: (من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤوا عينه) ومن هنا كانت القاعدة الفقهية لا دية لمن اطلع على قوم فاتلفوا عينه. [٤]

٣ـ حرية التنقل:ـ

تضمنت الشرعية الإسلامية حرية التنقل من خلال دعوتها للسير في الأرض والتنقل من مكان إلى مكان آخر لتحقيق غرض أو أكثر من الأغراض الشرعية، كطلب الرزق أو العلم أو بحثاً عن مكان آخر آمن للمرء يعبد فيه الله بحرية، أو لغرض التفكير والتأمل في خلقه سبحانه وتعالى وأساس شرعية ما تقدم ما يأتي:ـ

قوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن

---

(١) من سورة النور الآيتان ٢٧، ٢٨ .

(٢) من سورة البقرة من الآية ١٨٩ .

(٣) من سورة الحجرات من الآية ١٢ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، المرجع السابق، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، جزء ١٤ ص ١٣٨ حديث (٢١٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه والقاعدة ذكرها ابن قيم الجوزية في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين ـ دار الفكر ـ بيروت المجلد الأول الجزء الثاني ص ٣٣٦ .

رِزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾[١]، وقوله تعالى ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾[٢]. وقوله تعالى ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾[٣].

وقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[٤].

٤ـ حق الأمن: ـ

يقصد بحق الأمن: حماية الإنسان في نفسه، وماله وعرضه، ومنع الاعتداء عليه أو التحقير من شأنه، أو تعذيبه سواء كان ذلك من الدولة أو أفراد المجتمع[٥] وقد كفل الشارع حق الأمن في أبعاده الثلاثة المذكورة أعلاه بدليل الآتي: ـ

١ ـ ففي مجال حماية الشارع لنفس الإنسان: ـ أعلن تكريم الإنسان ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[٦] فذاك تكريم للإنسان على كثير مما خلق الله، وهناك تكريم للإنسان تساوٍ مع بني جنسه فلا علو ولا تفاضل لأي سبب بين

(١) من سورة الملك الآية ١٥.

(٢) من سورة الجمعة من الآية ١٠.

(٣) من سورة الأنعام الآية ١١ .

(٤) من سورة النساء الآية ٩٧ .

(٥) د. إسماعيل البدوي. دعائم الحكم في الشرعية الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ـ دار الفكر العربي ص ٩١ ـ ٩٢.

(٦) من سورة الإسراء الآية : ٧٠ .

الإنسان وبين جنسه، لقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾(١). فمعيار التمايز عند الله هو التقوى، فلا النسب ولا الطبقة ولا الجنس، يمكن أن يعلو بها الإنسان (فمن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه)(٢).

وحماية لنفس الإنسان أيضا قرر الشارع العقوبات على كل اعتداء يقع على نفس الإنسان بقدر ما يفضي إليه هذا ـ الاعتداء، فالقاعدة الشرعية أن النفس بالنفس والجروح قصاص فولي الدم له أن يقتص وله أن يعفو في تفصيل لا يتسع المقام لذكره.

وحماية لمال الإنسان قرر الشارع عقوبات على كل اعتداء على ملكية الغير، قد تكون هذه العقوبات حداً أو تعزيراً أو تعويضاً أو ضماناً.

وحماية أيضا لعرض الإنسان قرر الشارع عقوبات على كل اعتداء ينال من عرض الإنسان، أو سمعته، ومن هذه العقوبات حد الزنا والقذف وللحاكم الحق في التعزير على ما لم يرد به نص.

والقاعدة الجامعة لحق الأمن في الإسلام هو قوله ﷺ: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)(٣). وقوله ﷺ في خطبة الوداع (إن الله قد حرم عليكم

---

(١) من سورة الحجرات من الآية: ١٣ .

(٢) رواه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، (٢٦٩٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه، (٢٥٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها كحرمة يومكم هذا)[١]. ووقف الرسول يبين حرمة الكعبة وقدسيتها ثم يقول لها (والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك ماله ودمه وإن نظن به إلا خيراً)[٢].

٣ـ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

تضمنت الشرعية الإسلامية حقوقاً اقتصادية واجتماعية، ومن ذلك تقريرها للملكية الفردية والملكية العامة، وتجريم الاعتداء عليها، كما قررت الشرعية الإسلامية أيضا حق العمل، وفتحت أبواب الرزق الحلال وأغلقت المحرم من تلك الأبواب، وكفلت حداً أدنى من الدخل للفقير ....

١ ـ فالإسلام يقرر حق الملكية الفردية لقوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[٣]. ويحدد وينظم مصدرها كالميراث والهبات والوصايا... الخ.

ويوجه إلى صرفها وإنفاقها فيما يعود على المجتمع والفرد بالخير ويجعل بعض صور إنفاق المال واجباً كالزكاة المفروضة والنفقة الواجبة على الزوجة والأقرباء إلى غير ذلك مما أوجب الله من حقوق للآخرين في ملك الغير ويحث على التطوع بالصدقات ووجوه الخير.

---

(١) رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، (١٧٤١) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، (١٦٧٩) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه .

(٢) رواه ابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله، (٣٩٣٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) من سورة البقرة من الآية ٢٧٩ .

وقد جعل الشارع الإسلامي الإنفاق في سبيل الله جهاداً كالجهاد بالنفس، بل قدمه عليه فقال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾[١].

٢ ـ ومن أجل حماية الملكية حرم الله الاعتداء عليها فقرر حد السرقة وأوجب الضمان على من أضر بغيره فيما يملك، ونظم أحكام الأمانات.

٣ ـ والمال سلاح بتّار قد يغري صاحبه باستعماله لتحقيق أهداف غير مشروعة، كما قد يغري المحرومين منه بالتطلع إلى حيازته، ولو بطرق غير مشروعة وفي سبيل منعه من تحقيق هذه الأهداف أو تلك حرم الشارع الاستغلال بتحريمه الربا لقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٢]. وحرم الغش لقوله ﷺ: (ومن غشنا فليس منا)[٣].

وتطفيف الكيل لقوله تعالى ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾[٤]. وحرم الرشوة لقوله ﷺ: (لعنة الله على الراشي والمرتشي)[٥].

٤ ـ وتضمنت الشرعية الإسلامية تقرير الملكية العامة، وفصلت بين المال العام

---

(١) من سورة الصف الآية ١٠ ومن الآية ١١ .

(٢) من سورة البقرة من الآية: ٢٧٥ .

(٣) رواه مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ من غشنا، (١٠١) عن أبي هريرة رضي الله عنه، وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب التجارات، باب النهي عن الغش، (٢٢٢٥) عن أبي الحمراء هلال بن الحارث الحمصي رضي الله عنه .

(٤) سورة المطففين آية ١ .

(٥) رواه ابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة (٢٣١٣) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما .

ومال الحاكم، فجعلت الأول ملكاً للمسلمين جميعاً، لا يحق للحاكم التصرف به أو صرفه لغير مصلحة الجماعة، فالحاكم مصادر دخله لا تختلف عن تلك المصادر المقررة لعموم المسلمين، وله أجره مقابل عمله كحاكم فلا تختلط ثروته بثروة الدولة، بل هناك فصل تام بين ملكية الحاكم والتي له عليها سلطان التصرف بإرادته، شأنه شأن كافة الملاك وبين ملكية الدولة التي لا يملك التصرف فيها إلا وفق الضوابط الشرعية، وفيما يحقق مصالح المسلمين.

وقد حدد الإسلام مصادر المال العام كالزكاة والخراج والصدقات والغنائم وما في باطن الأرض من ثروات من معادن وخلافه وغيرها من مصادر الدخل التي تكون ملكيتها مشاعة للمسلمين جميعا، يتولى الحاكم تنظيم تنميتها والانتفاع بها، وفي هذا قال عليه الصلاةوالسلام: (المسلمون شركاء في ثلاث في الماء والكلأ والنار)[١]، وهذا ينطبق في عصرنا الراهن على الكهرباء والبترول[٢].

وتكفل دولة الإسلام للضعفاء حقهم من المال العام بتوفير الحد الأدنى من الدخل يسميه الفقهاء (حد الغنى) تمييزاً له عن (حد الكفاف) وقد عرفه الإمام ابن حزم بقوله: (يقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ومسكن يقيهم من المطر والشمس وعيون المارة)[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب في منع الماء، (٣٤٧٧) من حديث رجل من المهاجرين، وأخرجه ابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب المسلمون شركاء في ثلاث، (٢٤٧٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٢) د. أحمد شوقي الفنجري الحرية السياسية في الإسلام ـ دار القلم الكويت ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣ ص ١٠٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٦ .

٥ ـ وتعلي الشرعية الإسلامية من شأن العمل وتحث عليه كمصدر من مصادر كسب الرزق، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول (ما أكل أحد طعاما قط خيراً من أن يأكل من عمل يده)(١).

وتنظم الشرعية الإسلامية أيضاً العلاقة بين صاحب العمل وعماله من ذلك: ـ

ا ـ تقريرها أن العمل يقابله الأجر الذي أمر بدفعه لمستحقه دون مماطلة لقوله عليه الصلاةو السلام: (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه)(٢)

ب ـ مراعاة ظروف العامل فلا يجوز تكليفه ما لا يطيق من الأعمال لقوله ﷺ: (ولا تكلفوهم ما لا يطيقون فإن كلفتموهم فأعينوهم)(٣).

جـ ـ تحسين ظروف المعيشة من مسكن وملبس ومطعم كحقوق للعمال لقوله عليه الصلاةو السلام (إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس)(٤).

والشرعية الإسلامية في تقريرها للحقوق الاقتصادية والاجتماعية على النحو المتقدم جاءت متفقة والفطرة الإنسانية، فهي لم تلغ الحافز الذاتي للتملك كما فعلت

---

(١) رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، (٢٠٧٣) من حديث المقدام رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب أجر الأجراء، (٢٤٤٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها، (٣٠) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس، (١٦٦١) من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

(٤) سبق تخريجه انظر ما قبله فهو صدر الحديث.

الأنظمة الشيوعية بإلغائها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وسيطرة الدولة على موارد العمل الحر والرزق[١]. مما جعل المحكومين تحت رحمة الحاكم المتحكم بأرزاقهم فالكل فقير والغني الوحيد هو الدولة.

كما تمتاز الشرعية الإسلامية في تقريرها وحمايتها للحقوق من حيث تحريرها الحقوق الاقتصادية من سيطرة الدولة أو رجال المال والأعمال فما تضمنته من قواعد لا يجرؤ على تغييرها أي كان عن النظام الرأسمالي الذي آل الوضع فيه إلى سيطرة رأس المال ورجاله على الدولة ورجالها فضلا عن سيطرتهم على المواطن العادي. وقد انعكس وضع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في النظامين الشيوعي والرأسمالي على وضع بقية الحريات[٢] خاصة الحريات السياسية، ففي النظام الشيوعي أصبح الشعب مديناً برزقه للدولة وفي وضع لا يجد وسيلة متاحة للتعبير عن رأيه إلا من خلال الوسائل المملوكة للدولة، فأين له أن يجرؤ على نقدها أو معارضتها؟ والحال لا يفرق كثيرا في النظام الرأسمالي باستثناء الحريات الاقتصادية والاجتماعية التي أدخلت في القرن العشرين، فإن الحريات التقليدية ومنها حرية الرأي مكفولة نظرياً، ولكن الواقع ينبئنا أن سيطرة كبار الرأسماليين على وسائل الإعلام جعل التعبير الحر من خلالها للمواطن الغربي العادي أمر محفوف بالصعاب وهو وأن أتيح له فرصة التعبير إلا أنه خاضع في الوقت ذاته لتأثير مسلط على قناعاته من قبل أولئك الرأسماليين الذين لا يفوتهم السعي المسبق لصناعة هذه القناعات لدى الرأي العام حتى إذا استنبأ هذا الرأي جاء وفق المخطط المرسوم له.

---

(١) د. أحمد شوقي الفنجري ـ المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٢) د. أحمد جلال حماد . حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية ـ دار الوفاء للطباعة والنشر ط ١٩٨٧ ص ٨٩ .

وهكذا كما يقول الدكتور (أحمد الفنجري) ـ لا نجد فارقاً من هذه الناحية (تأثير الحريات الاقتصادية على الحريات السياسية)[١]. بين الشيوعية والرأسمالية، الأولى تجعل أرزاق الناس بيد الحاكم وللحزب الحاكم والثانية تجعل أرزاق الناس بيد حفنة من الرأسماليين، والنتيجة دائما واحدة.

لا حرية في الرزق فلا حرية في الرأي وإلى ذلك ذهب (د. ثروت بدوي) فقال (نجد الأفراد الذين يتحكمون في الحياة الاقتصادية هم أنفسهم الذين يسيطرون على الحياة السياسية)[٢]، تلك حقيقة، والحقيقة الأخرى التي تمتاز بها الشرعية الإسلامية في تقريرها للحقوق والحريات عما تضمنته الشرعيات الوضعية، أنه في الأولى تنبثق تلك الحقوق والحريات من قيم ثابتة أساسها العقيدة ونظامها الشريعة، وهي منح لا تردّ من الشارع سبحانه وتعالى،وهي فوق ذلك كاملة كمالاً مطلقاً بكل المقاييس كمال القيم التي انبثقت عنها لقوله تعالى ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾[٣].

أما في الثانية (الشرعيات الوضعية) فإن ما تضمنته من حقوق وحريات، إنما هو منحة من دستور أو قانون وهذا وذاك قابل للتغيير والتبديل سواء بالطرق المرسومة بهما (الدستور والقانون) أو عن طريق ثورة تعصف بهما[٤].

والحق أن مصير الحقوق والحريات في الشرعيات الوضعية أقل ما يمكن وصفها به هو أنها قلقة غير آمنة، فما دام مصدر الاحتجاج بها هو الدستور أو

(١) أحمد الفنجري ـ الحرية السياسية في الإسلام ص ١٠٥ .
(٢) د. ثروت بدوي ـ النظم السياسة المرجع السابق ص ٢٦٧ .
(٣) من سورة المائدة من الآية ٣ .
(٤) د. محمد محمود فرحات ـ المبادئ العامة في النظام السياسي دار النهضة العربية ط ١٩٩١ . ص٢٠.

القانون أو أي نظام آخر من صنع الدولة فإن هذه المصادر عرضة للتغيير[١] . فهي كما قال بعض الفقهاء ليست في نظر صانعيها (الحكام) أحسن حالا من آلهة العجوة التي كان العرب قبل الإسلام يصنعونها ويسجدون لها، وإذا جاعوا أكلوها... إن السلطة لا تلبث أن تأكل بأفواهها ما صنعته أيديها[٢].

فضلا عما تقدم فإن الحقوق والحريات في النظام الوضعي وليدة تجربة الخطأ والصواب، بينما هي في النظام الإسلامي من لدن عليم خبير فهي منحة من الله لعباده ومظهر من مظاهر تكريمه عز وجل للإنسان وتفضيله على كثير ممن خلق تفضيلا[٣].

مما سبق يتبين لنا مدى تحقق عنصر التنظيم في الشرعية الإسلامية وأنه قد انطوى على تنظيم دقيق ومحكم للحقوق والحريات، وهو الجانب الذي عرضنا له بالقدر الذي يبرز كفالة الشرعية الإسلامية للحقوق والحريات ولم نتطرق إلى جوانب أخرى تشتمل عليها الشرعية الإسلامية خشية الخروج على خصوصية البحث، فالمعلوم أن الشرعية الإسلامية ينبثق تنظيمها من الشريعة الإسلامية، وهي شريعة نظامية كما وصفها بعض الفقهاء[٤]. فقد تولت هذه الشريعة تنظيم كافة

---

(١) وفي هذا يقول الفقيه الدستوري الأمريكي Ralph S. Tyler الأستاذ بجامعة هارفارد (حقا لا توجد ـ في ظل النظام الدستوري الأمريكي ـ أحكام تضمن للأشخاص الحق في أن يعيشوا حياتهم محميين من تقلبات العملية السياسية) انظر مؤلفه:

AMERICAN CONSTITUTIONAL LAW.SECONED edition . Mineola NEW York Foundation Press Inc 1988 P. 1308. .

(٢) د. علي محمد جريشة ـ المشروعية الإسلامية العليا ط ١٩٧٦ ـ مكتبة وهبة ص ١٧ .

(٣) د. محمد محمود إسماعيل فرحات المبادئ العامة في النظام: السياسي الإسلامي ـ المرجع السابق ص ٤٩ .

(٤) د. مصطفى كمال وصفي. مصنفة النظم الإسلامية ط ١٩٧٧ ـ مكتبة وهبة ص ٦٩.

الشئون العامة والخاصة، فهذه وتلك تضمنتها الشريعة إما بحكم خاص وإما وفق القواعد والمبادئ العامة التي يتعين الالتزام بها عند تقرير حكم اجتهادي بشأن موضوع خاص أو عام[١].

فالشرعية الإسلامية إذن قد توفر لها عنصر التنظيم كأدق ما يكون التنظيم واشتمل تنظيمها هذا على تقرير الحقوق والحريات، وهي أيضا قد تحقق لها عنصر الرضا على النحو الذي أبينه فيما يلي

(١) أبو الأعلى المودودي ـ نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ـ دار الفكر العربي ط ١٩٦٩ ص ١٥٨ .

ثالثاً
تحقيق الشرعية الإسلامية لعنصر الرضا

سبق القول أن تحقق رضا الجماعة عنصر ضروري لشرعية نظام الحكم في تلك الجماعة، فالشرعية تدور وجودًا وعدماً مع هذا العنصر، فتوجد بوجوده، وتنعدم بغيابه، سواء من حيث تقلد السلطة، أو ممارستها، فهذا ما استقر عليه الفقه الوضعي ولا منازع فيه.

والحال كذلك في الشرع الإسلامي فتحقق رضا الجماعة شرط في تقلد السلطة، فالقاعدة أنها تكون عن طريق البيعة، وهذه (عقد مراضاة واختيار لا يداخله كره ولا إجبار)[١].

والبيعة للحاكم تكون بالمشورة بين المسلمين فأمرهم شورى بينهم...

فتولية الحاكم وإسناد السلطة هما من الحقوق الثابتة للأمة شرعاً، وقد بسطنا القول في ذلك في موضع سابق من هذا البحث، وعليه فعنصر رضا الجماعة فيمن يلي أمرها هو من الثوابت في الشرعية الإسلامية التي لا تجيز أن يفرض على الأمة حكامها رغم إرادتها[٢]، ومن أجل ذلك (ذهب عمر بن الخطاب) رضي الله عنه إلى القول (من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه)[٣].

---

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية المرجع السابق ص ٥ .

(٢) د. محمد سليم العوا ـ في النظام السياسي للدولة الإسلامية ـ عكاظ والمكتب المصري الحديث ط ٥ ص ٨١.

(٣) المرجع السابق ص ٨٠ وأيضا المودودي الحكومة الإسلامية المرجع السابق ص ٨٤ .

ومن حيث تحقق رضا الجماعة بشأن ممارسة السلطة فإن الشرعية الإسلامية قد تضمنت ذلك من خلال: ـ

تقريرها لحرية العقيدة: ففي البدء وقبل أن تقوم للإسلام دولته الأولى في عهد النبوة، كانت الدعوة الإسلامية تدعو الناس أولاً إلى عقيدة التوحيد (لا إله إلا الله محمد رسول الله) بإقامة الحجة والبينة التي تؤيد صدق الدعوة ثم تركت الناس وعقولهم بحرية تامة، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وفي هذا قال تعالى ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[١].

وقال تعالى ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ ﴾[٢]. وقال تعالى ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾[٣].

فحرية الاختيار هي خاصية أودعها الله سبحانه وتعالى في الإنسان وبها يتميز عن كثير من مخلوقاته سبحانه وتعالى، وهي محل الابتلاء في حياة الناس، فله بمقتضى هذه القدرة أن يدع ما يشاء ويأخذ ما يشاء، وعليه تبعة اختياره خيراً أو شراً، وحكمة الله اقتضت أن تكون للإنسان القدرة على الاختيار وإلا لما أعجزه سبحانه وتعالى أن يسلب هذه القدرة من الإنسان ويجعله خاضعا لله من غير اختيار له كالشمس والقمر والجبال وغيرها من المسخرات بأمره، قال تعالى ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ ﴾[٤]. وقال تعالى ﴿إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ

---

(١) من سورة البقرة من الآية ٢٥٦ .

(٢) من سورة الرعد من الآية: ٤٠ .

(٣) من سورة يونس من الآية ٩٩.

(٤) من سورة هود من الآية ١١٨ .

ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَـٰقُهُمْ لَهَا خَـٰضِعِينَ﴾[١].

فاختيار الإسلام إذن وقبوله بالإقرار بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله يكون بمحض الاختيار الحر للذين اعتنقوه، ولا يقبل الله غير ذلك فلا إجبار ولا قهر على اعتناقه، ولكن مجرد تبيان وبلاغ مبين.

ويترتب على ذلك من قبول للإسلام على النحو المتقدم قبول شرعه ونظامه باعتبار ذلك نتيجة حتمية لعقيدة التوحيد ومقتضى من مقتضياته، ذلك أن الإسلام عقيدة وشريعة، وليس فقط عقيدة جوفاء لا أثر لها في توجيه شئون الحياة الإنسانية في واقعها المعاش، بل إنها مهيمنة بشرعيتها على هذا الواقع تنظيماً وضبطاً للسلوك القويم الذي فصلته وألزمت به شريعته، وجعلت من هذا الالتزام المحك والاختبار في صدق الاعتقاد بعقيدة التوحيد والتي لابد لها من أن يصدقها العمل بشريعته سبحانه وتعالى، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.

فرضا المسلمين بالإسلام دينا هو مصدر التزامهم بشريعته، وبعد قبولهم الإسلام واعتناقهم له بإرادة حرة لا يقبل منهم بعد ذلك رفض الالتزام بشريعته، فهذا الرفض منهم في حكم الشرع ردة حرمها الشرع وعاقب عليها بقوله عليه السلام (من بدل دينه فاقتلوه)[٢].

ويسري هذا الحكم حتى ولو تراضى الناس بعد اعتناقهم الإسلام على إقصاء شريعته وارتضاء غيرها، فلا اعتبار لهذا الرضا إذ أن شرعية الالتزام بشريعة الله

(١) من سورة الشعراء الآية ٤ .

(٢) رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، (٦٩٢٢) وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما .

مصدرها الشارع سبحانه وتعالى، فالرضا الحر المعتبر في الشرع والذي تقره الشريعة وتحميه هو قبول الإسلام ابتداء أو رفضه، أما بعد الدخول في الإسلام فتنسحب على الداخلين فيه أحكام شريعته فتسودهم وتصبح وحدها مصدر الأحكام.

وأحكام الشريعة أيضا تسود كل من هو في دار الإسلام من غير المسلمين بناء على عقد الذمة أو الأمان، وهذه أيضا عقود يفترض قبول ورضا كل من هو في دار الإسلام بها.

وسيادة قانون كل دولة على المقيمين فيها قاعدة نافذة في النظم الوضعية الراهنة، وفي هذا لا تختلف هذه النظم عن الشريعة الإسلامية.

بهذا نكون قد أثبتنا توفر الشرعية الإسلامية، بل وسبقها على غيرها من الشرعيات الوضعية على تقرير عنصر التنظيم والرضا، وأن عنصر التنظيم فيها قد تضمن تقرير الحقوق والحريات على نحو يجعلها بمنأى أن تطالها السلطة بالتغيير أو التبديل باعتبار أن مصدرها هو الشارع سبحانه وتعالى، والأمر خلاف ذلك بالنسبة للحقوق والحريات التي تضمنتها الشرعيات الوضعية.

أما عن عنصر الرضا الذي قررته الشرعية الإسلامية فإنه ينصب على تقرير الإسلام لحرية العقيدة والإيمان به فلا ينصرف هذا الرضا بعد الدخول في الإسلام إلى قبول الشرعية أو رفضها كلياً أو جزئياً، فهذا محظور شرعاً، وأن سيادة أحكام الشرعية تنسحب على كل من هو مقيم في دار الإسلام من مسلمين وغيرهم كل في الحدود التي قررتها الشريعة.

وتبسط الشرعية الإسلامية حماية قانونية لكافة القواعد الملزمة فيها، وهو أمر لم تبلغه الشرعية الوضعية بعد إذ تقتصر حمايتها للقواعد الشكلية أما ما يتصل بالمدلول

الموضوعي للشرعية فلم تقدم الدساتير الغربية المعاصرة أية حماية قانونية لعدم تدلي السلطة إلى الخروج على الأهداف العليا للمجتمع ومبادئه الأساسية المتمثلة في أيديولوجيته وفلسفته، الأمر الذي يضع الخروج على الشرعية في مدلولها الموضوعي بمنأى عن كل جزاء قانوني فلا يبقى إلا الجزاء السياسي المتمثل في الحق في مقاومة الطغيان[١]. وسيتضح ذلك بجلاء عند الحديث عن شرعية مقاومة طغيان السلطة، وهو ما أعرض له في الفصل التالي من هذا الباب.

وفي هذا الصدد فإن سيادة الأحكام الشرعية تسري على الكافة، وعلى قدم المساواة فالحكام والمحكومون أمامها سواء بسواء وكل مسؤول عن عمله مسئولية دنيوية أمام من لهم الحق في مساءلته وأخروية أمام الله سبحانه وتعالى، أما سيادة أحكام النظم الوضعية فإنها تقتصر فقط على المسئولية الدنيوية، وحتى هذه يفلت منها بقوة القانون كثير من الحكام.

فمثلاً المسئولية السياسية للحكام لم تقرر إلا في القرن الثامن عشر مع نشأة النظام البرلماني الإنجليزي سنة ١٧٨٢. ولم تستقر في فرنسا إلا سنة ١٨٧٥[٢]. بينما هي مقررة في الشريعة الإسلامية منذ القرن السابع الميلادي.

كما أن طائفة من الحكام لم تزل معفية بقوة القانون من المسئولية، فالملك في النظام الإنجليزي لا يسأل عما يفعل، تطبيقاً للقاعدة الشهيرة أن الملك لا يخطئ وكما يقول الفقه الإنجليزي (إذا قتل الملك بيده وزيراً فأقصى ما يمكن عمله هو مساءلة الوزير

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ بحث في النظام السياسي الإسلامي رداً على المستشرق الإنجليزي (آرنولد) المرجع السابق ص ١١٣.

وأيضاً د. مصطفى فهمي أبو زيد ـ فن الحكم في الإسلام ـ المرجع السابق ص ٤١٠.

(٢) د. عبد الله ناصف ـ توازن السلطة السياسية. المرجع السابق ص ١٠، ١١، ١٢، ٦٨، ١١٦.

الأول. أما إذا قتل الملك الوزير الأول فلا يسأل أحد)[١].

ورئيس الجمهورية في النظام البرلماني أيضاً تنعدم مسئوليته السياسية. وقد قيل في عدم مسئوليته وكذلك الملك في النظام البرلماني الملكي أن رئيس الدولة في النظام البرلماني لا يمارس السلطة منفرداً ولكنه يمارسها من خلال أعضاء الحكومة، والحق أن دوره لا ينكر في توجيه السياسة العامة، وفي التأثير على القرارات التي تتخذها السلطات الأخرى في الدولة فضلاً عن حقه في الإشراف على أعمال الوزارة[٢].

والنظام الجمهوري الرياسي وإن قرر مسئولية رئيس الدولة إلا أنها مسئولية تكتنفها إجراءات وتحيط بها حصانات لا يمكن إغفال تأثيرها على المدى الذي يمكن أن تبلغه تلك المسئولية سواء من حيث إثباتها أو نتيجتها[٣].

والمساءلة السياسية إن وجدت في النظم الوضعية، فإنها مقررة كقاعدة عامة لرجال السلطة (لأعضاء البرلمان في مواجهة أعضاء الحكومة) أما عامة الشعب فتقتصر ممارستهم لها أثناء الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات، ولعل هذه المآخذ هي التي حذت ببعض الأنظمة السياسية أخيراً إلى السعي نحو إشراك الشعب في ممارسة الرقابة على الحكام، وفي هذا السياق وافق البرلمان الفرنسي بتاريخ ٢٠ ـ ٧ ـ ١٩٩٣ على إجراء تعديلات دستورية لإنشاء محكمة عليا لمحاكمة الوزراء تمنح هذه التعديلات المواطن الفرنسي حق توجيه الاتهامات إلى كبار المسئولين في الحكومة[٤].

---

(١) د. عبد الله ناصف ـ المرجع السابق ص ١١٦ .

(٢) د . عبد الحميد متولي ـ الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الأنظمة الغربية والماركسية ـ المرجع السابق ص ٢٨٠ .

(٣) د. صلاح الدين دبوس ـ الخليفة توليته وعزله دراسة مقارنة المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤) وكالات الأنباء ـ جريدة الوفد ـ العدد الصادر بتاريخ ٢١ـ٧ـ١٩٩٣ .

المطلب الثاني

دور المقاومة في تحقيق الشرعية الإسلامية

لم تأت الشرعية الإسلامية لمجرد التنظير الذي يثري الفكر الإنساني ولكنها جاءت لتحكم الوجود الإنساني في واقعه المعاش، ولتخرجه من الظلمات إلى النور شرعية أراد الله لها السيادة على كل الشرعيات الباطلة، ولأنها كذلك تكفل الله بنصر من ينصرها، ودحض من يناوئها قال تعالى ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾[1]. وكل سلطة تعتدي على شرعية الله هي سلطة طاغية يتعين مقاومتها.

وعليه فإن ما قرره الشارع الإسلامي من أحكام بشأن مقاومة طغيان السلطة العامة قد تلقاه المسلمون وعلى رأسهم نبيهم ـ ﷺ للتطبيق والتنفيذ وكان ـ ﷺ مضرب الأمثال في إحقاق الشرعية الحقة والدفاع عنها.

ويحفل التاريخ الإسلامي بسجل وافر من جهاده ـ صلى الله عليه وسلم وجهاد المسلمين معه في مقاومة طغيان السلطة في عصره كما سجل التاريخ أيضاً تطبيقات عملية أخرى لمقاومة المسلمين لطغيان السلطة في عصر الخلافة الراشدة والعصور اللاحقة.

وأعرض فيما يلي بإيجاز لبعض من تلك النماذج.

---

(١) من سورة الحديد الآية ٢٥ .

أولاً: أمثلة من جهاده ﷺ في مقاومة طغيان السلطة في عصره:

إذا كانت الرسالات السابقة على رسالة محمد ﷺ خاصة بالقوم أو الأمة التي بعث فيها الرسول، فإن رسالته ﷺ قد جاءت لتدعو الناس كافة للدخول في دين الإسلام، فالرسول (محمد) ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، ورسالته خاتمة لرسالات رب العالمين إلى البشر كافة، وفي هذا نزل قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[1] ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[2].

﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾[3].

ونظراً للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية أوجب الشرع الإسلامي تبليغها إلى المستهدفين منها، وهم الناس كافة، قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[4].

وعملاً بهذا التكليف أي إبلاغ الدعوة إلى الناس كافة نهض الرسول هو ومن معه من المسلمين بهذا العبء، فأقام الحجة على معاصريه أنه رسول الله إليهم جميعا، ودعاهم للدخول في دين الإسلام، ونبذ عبادة الطاغوت من الأصنام والرؤساء المطاعين من أمراء وأباطرة وملوك وكهان، فبين لهم أن المستحق للطاعة المطلقة هو

---

(١) من سورة سبأ الآية ٢٨ .

(٢) من سورة الأنبياء الآية١٠٧ .

(٣) من سورة الأعراف من الآية ١٥٨ .

(٤) من سورة المائدة الآية ٦٧ .

خالقهم الذي إليه مرجعهم ومآلهم، وأن من سواه لا يحق لهم طاعته إلا فيما أذن الله به وفي حدود هذا الإذن.

والرسول - ﷺ - وهو يمارس ذلك الدور يقتصر على مجرد الدعوة والتبليغ قال تعالى ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[1].

﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾[2].

فلا إكراه على دخول دين الإسلام ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾[3].

وعلى الرغم من طبيعة دعوة الرسول تلك، وكونها مجرد بلاغ مبين لا إكراه فيه إلا أن طغاة زمانه من الحكام، فطنوا إلى ما ترمي إليه هذه الدعوة وما قد ينجم عنها من نتائج تفضي إلى انسلاخ أقوامهم من العبودية لهم إلى عبودية الله وحده، وإذ أن ذلك يؤذن بزوال ملك أولئك الطغاة وتحرير الناس من الخضوع لهم إلى الخضوع لله وحده. فقد عملوا جاهدين للحيلولة دون بلوغ دعوة الإسلام إلى أقوامهم، فأسدلوا ساتراً من الحديد يمنع وصولها إليهم.

فقد أرسل رسول الله - ﷺ - سفراءه يحملون رسائله إلى عدد من حكام المناطق المجاورة يدعوهم وأقوامهم للإسلام وهم: -[4]

١ - عمرو بن أمية الضمري: إلى الحبشة.

٢ - دحية بن خليفة الكلبي الخزرجي إلى هرقل ملك الروم.

---

(١) من سورة النحل الآية ٨٢ .

(٢) من سورة الكهف من الآية ٢٩ .

(٣) من سورة البقرة من الآية ٢٥٦ .

(٤) ابن هشام - السيرة النبوية - مكتبة شقرون - القاهرة ط ٣ سنة ١٩٧٨ جـ ٤ ص ١٨٩ .

٣ ـ عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك الفرس.

٤ ـ حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس عظيم القبط بمصر.

٥ ـ شجاع بن وهب إلى الحارث الغساني.

٦ ـ العلاء بن الحضرمي: إلى المنذر حاكم البحرين.

٧ ـ عمرو بن العاص: إلى ابني الجلندي جيفر وعباد أميري عمان.

٨ ـ سليط بن عمرو: إلى هودة صاحب اليمامة.

هذا وقد قبل بعض من أرسل إليهم دعوة الإسلام، فأسلموا فكان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، بينما طغى البعض الآخر فرفضوا الدعوة ومنعوا بلوغها إلى قومهم ومن هؤلاء كسرى أنوشروان ملك المجوس في فارس. وقيصر الروم وبعض عماله على بلاد الشام، وصدق تعالى إذ قال ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾[1]. أي ثباتا على الكفر ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2]. أي إذا بالغت في تبليغ ما أنزل إليك فرأيت مزيد طغيانهم فلا تحزن عليهم لغاية خبثهم في ذواتهم[3]. ﴿أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾[4].

فلنأخذ حكام هاتين الدولتين كمثال ليتبين لنا مدى تجسد طغيان السلطة بهم وجهاد الرسول ـ ﷺ ـ ومقاومته لهم، ولبيان ذلك نعرض لدعوته ـ ﷺ لهم وقومهم ثم أعرض لموقفهم من تلك الدعوة وموقفه ﷺ ـ في مقاومة طغيانهم.

---

(١) من سورة المائدة من الآية ٦٨ .

(٢) من سورة المائدة من الآية ٦٨.

(٣) تفسير القاسمي محاسن التأويل. محمد جمال الدين القاسمي ـ دار إحياء الكتب العربية جـ ٦ ص ٢٠٨٨.

(٤) من سورة الذاريات من الآية ٥٣ .

أ ـ دعوته ـ ﷺ ـ لكسرى أنوشروان وقومه للإسلام:

نص كتاب الدعوة إلى كسرى: بسم الله الرحمن الرحيم (من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله. وادعوك بدعاء الله. فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حياً ويحق القول على الكافرين فأسلم، تسلم فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك)[1].

موقف كسرى من الدعوة :ـ

ما أن قرأ كتاب الدعوة على كسرى حتى مزقه وأرسل إلى (باذان) عامله على اليمن: ابعث من عندك رجلين إلى هذا الرجل الذي بالحجاز، ففعل باذان ما أمره به سيده.

موقف النبي ﷺ من طغيان كسرى:

لما بلغه ﷺ ما صنع كسرى بكتابه ومنعه تبليغ الدعوة إلى قومه دعا عليه بقوله (اللهم مزق ملكه) فاستجاب الله دعاءه وسلط عليه ابنه شيرويه فقتله.

وقد أطلع الله سبحانه نبيه على هذا فلما قدم رسولا (باذان) على النبي ـ ﷺ ـ قال لهما (أبلغا صاحبكما أن ربي قتل ربه هذه الليلة) وكان ذلك ليلة الثلاثاء لعشر مضين من جمادي الآخرة سنة سبع من الهجرة وحملهما ـ ﷺ ـ دعوته (لباذان) وقومه للإسلام فرجعا إلى (باذان) فأخبراه بمقتل كسرى، وقالا له يقول لك: إن أسلمت أعطيتك ما تحت يديك، وملكتك على قومك من الأبناء، فأسلم (باذان) وأسلم

---

(١) د. محمد بن محمد أبو شهبة ـ السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ج٢ ص ٣٦٠.

الأبناء من فارس الذين كانوا باليمن[١].

هكذا كفى الله رسوله شر الطاغية (كسرى) بهلاكه وإسلام باذان، وقد جاهد المسلمون بعد وفاة نبيهم في إبلاغ دعوة الإسلام إلى أهل فارس وكتب لهم فتحها.

ب ـ دعوته ﷺ لحكام الإمبراطورية الرومانية وقومهم للإسلام:

ـ نص كتاب الدعوة: ـ بسم الله الرحمن الرحيم (من محمد عبد الله ورسوله) إلى هرقل عظيم الروم ـ سلام على من اتبع الهدى أما بعد، فأنا أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فان عليك إثم الأريسيين) ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾[٢].

وبعد أن استلم (هرقل) الكتاب قال: ائتوني برجل من قومه أساله عنه فجيء له بأبي سفيان وقد كان هذا الأخير في ركب من قومه ذاهبين بتجارتهم إلى الشام بعد صلح الحديبية، فأدناه منه وأخذ يسأله بواسطة ترجمانه، وقد أجاب أبو سفيان بما هو حق مخافة أن يكذبه قومه الذين أجلسهم هرقل خلفه للرد عليه فيما لو حاول أن يقول غير الحقيقة.

وتروي كتب السيرة أن (هرقل) أبدى قبول الدعوة في بادئ الأمر لولا أن قومه

---

(١) د. محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص ٣٦١ وأيضاً، برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، المكتبة الإسلامية، بيروت، جـ ٣ ص ٢٤٦ .

(٢) السيرة الحلبية، المرجع السابق، جـ ٣ ص ٢٤٣ والآية من سورة آل عمران، الآية ٦٤ .

منعوه منه فآثر البقاء في ملكه على الدخول في الإسلام[١].

هذا وقد بعث الرسول ﷺ بكتب مماثلة لحكام المناطق الخاضعة لنفوذ الإمبراطورية نذكر منهم:ـ

ـأمير دمشق:ـ

بعث ـ ﷺ شجاع بن وهب الأسدي ـ إلى (الحارث الغساني) أمير دمشق من قبل هرقل، يدعوه إلى الإسلام، فلما وصله الكتاب رمى به، وقال: من ينتزع مني ملكي؟ واستعد ليرسل جيشا لحرب النبي. وقال لشجاع أخبر صاحبك بما ترى، ثم أرسل إلى قيصر يستأذنه في ذلك[٢].

ـأمير بصرى:ـ

وبعث ﷺ: (الحارث بن عمير الأزدي) بكتاب إلى أمير بصرى، فلما بلغ مؤتةـ قرية بمشارف الشام تعرض له شرحبيل بن عمر الغساني، قال له أين تريد؟ قال: الشام، قال: لعلك من رسل محمد؟ قال نعم، فأمر به فضربت عنقه ولم يقتل لرسول الله رسول غيره.[٣]

موقف حكام الإمبراطورية الرومانية من دعوة الإسلام.

اتضح مما سبق أن حكام الإمبراطورية الرومانية رفضوا الدخول في الإسلام، كما منعوا بلوغ الدعوة إلى قومهم فصدوا عن سبيل الله بل بلغ الطغيان ببعضهم أن قتل رسولُ رسولِ الله، وتجاوز بهم الطغيان إلى حد إعداد العدة لمهاجمة الدولة

---

(١) د. محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص ٣٥٨ـ٣٥٩ .

(٢) د. محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص ٣٦١ .

(٣) د. محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص ٣٦٤ .

الإسلامية بهدف القضاء عليها قال تعالى ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[١].

موقف النبي ﷺ من طغيان قيصر الروم وأمرائه :.

لقد تلبس قيصر وأمراؤه بطغيان الكفر برفضهم دعوة الإسلام وأضافوا إلى طغيانهم هذا صدهم قومهم عن الإسلام إذ منعوا بلوغ دعوة الرسول إليهم. وازداد طغيانهم بتهديد دعوة الإسلام للقضاء على الدين الجديد، وما كان لرسول الحق أن يستكين لهذا الطغيان بل قاومه دفاعاً عن حرية إبلاغ الدعوة ولتأمين وصولها إلى الناس كافة، فقتال هؤلاء الطغاة الذين أقاموا الحواجز في طريق الدعاة وصدوهم عن تبليغ دعوتهم للناس وصدوا الناس عن سماع دعوة ربهم واجب شرعي[٢] قال تعالى ﴿ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾[٣]. فالآية خصت أئمة الكفر بالقتال وهم ذوو الرياسة والتقدم.[٤]

والذين يتصدون لصد الدعاة وتعطيل حرية نشر الدعوة فهؤلاء هم أئمة الكفر الذين توجه سهام الجهاد إلى نحورهم حتى يتنحوا عن مركز قيادة البشر، فلا يملكون على خلق الله وصاية ولاحقاً مطلقاً في التشريع، بل هم مخيرون بين الإسلام أو الإذعان لشرعه، بإعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون من غير غطرسة، فإن لم يستجيبوا لواحد من تلكما الخيارين فان ذلك ينبئ بانعقاد قلوبهم على الشر

(١) من سورة آل عمران آية: ٩٩ .

(٢) د. كامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن، دار البيان، الكويت، ط ١٩٧٣، ص ٨٦ .

(٣) من سورة التوبة، من الآية ١٢.

(٤) الكشاف للزمخشري، المرجع السابق، جـ ٢ ص ١٧٧ .

حفاظاً على تسلطهم واستمراراً لممارسة ربوبيتهم على خلق الله وعندئذٍ يشرع قتالهم لكسر شوكتهم والقضاء على فسادهم[1]. قال تعالى ﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾[2].

وفي هذا الصدد جيّش ﷺ الجيوش وأرسل السرايا لرد عدوان أولئك الطغاة على الدعوة، فكانت غزوة مؤتة في جمادى الأولى من عام ثمان للهجرة[3]. وغزوة تبوك في رجب من العام التاسع للهجرة، وبعث أسامة بن زيد في آخر صفر من السنة الحادية عشرة للهجرة على رأس جيش فيه كبار المهاجرين والأنصار منهم أبوبكر وعمر وأبو عبيدة، وسعد وسعيد وسلمة بن أسلم إلا أن مرض رسول الله الذي توفى به أجل سير جيش أسامة لغزو الروم ولكن ما أن خلف أبو بكر رضي الله عنه رسول الله ﷺ في رياسة دولة المسلمين حتى أمر جيش أسامة بن زيد بالمسير إلى الروم فأمكنه الله منهم[4]. وتتابعت فتوحات المسلمين يبلغون رسالة ربهم إلى العالمين، ولدحر الطغاة من الحكام الصادين عن سبيل الله.

(١) د. كامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) من سورة التوبة، آية: ٢٩

(٣) سماها بعض المؤرخين غزوة لكثرة جيش المسلمين فيها وسماها آخرون سرية لأنها طائفة من جيشه ﷺ، ولم يخرج مع الجيش فيها.

(٤) يراجع في تفاصيل غزواته ﷺ كتب التاريخ والسيرة ومنها السيرة النبوية لابن هشام المرجع السابق، جـ ٤ ص ١٨١ وما بعدها، ود. محمد بن محمد أبو شهبة، المرجع السابق، جـ ٢ ص ٤٢٦ ، ٤٩٥ .

ثانياً: أمثلة من جهاد المسلمين لمقاومة طغيان السلطة

في عصر الخلفاء الراشدين:-

حذا الخلفاء الراشدون ومن معهم من المسلمين حذو نبيهم في إبلاغ الدعوة للعالمين، ومقاومة كل طاغية من الحكام يقف دون بلوغ ذلك الهدف.

وفي هذا السبيل سجل التاريخ نماذج فذة من جهادهم في مواجهة الحكام الطغاة الذين فرضوا أنفسهم أوصياء على رعاياهم ولسان حالهم يقول لأولئك الرعاة لا نريكم إلا ما نرى وما نهديكم إلا سبيل الرشاد.

وتعتبر الفتوحات الإسلامية النموذج الفذ في جهاد المسلمين وبها تتجسد مقاومتهم لطغيان السلطة العامة، ذلك أن كل سلطة في الأرض تحول دون إبلاغ الدعوة الإسلامية هي سلطة طاغية يتعين شرعاً مقاومتها بكسر شوكتها للتخلية بين الدعاة إلى الله وبين الناس جميعاً فمن حق الناس أجمعين على المسلمين أن يعلموا ما أنزل إليهم من ربهم ومن واجب المسلمين أن يجاهدوا كل من يحول دون الوفاء بهذا الواجب[1]. كيما تقوم الحجة على أولئك المدعوين فيحيا من حيي منهم عن بينة ويهلك من هلك عن بينة.

ومن أجل بلوغ تلك الغاية احتدم الصراع ولم يزل بين المسلمين وبين الحكام الطغاة الذين عز عليهم التخلي عن قيادة شعوبهم بأهوائهم وباطلهم فلم يسمحوا بمرور دعوة الإسلام كما أرادها الله، ومن هنا اضطر المسلمون الأوائل في سبيل أداء

---

(١) د. محمد نعيم ياسين، الجهاد ميادينه وأساليبه، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط ١٩٩٠، ص ٦٥، وأيضاً محمد الغزالي، جهاد الدعوة، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ص ٢٥ .

ما أوجب الله عليهم من تبليغ دعوته إلى مقاومة الحكام الطغاة لمنع طغيانهم وعدوانهم[١]. فخاضوا في سبيل ذلك غمار حروب طاحنة فأخرجوا من شاء من الناس من عبودية العباد إلى عبودية رب العباد، ومن جور الأديان (الأنظمة) إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة يحدوهم وعد الله بإحدى الحسنيين النصر أو الشهادة.

وكان الوعد الحق فاستشهد من استشهد، ونصرهم الله في مواطن كثيرة نذكر منها:ـ

أ ـ انتصارات المسلمين على طغيان الممالك والإمارات الرومانية[٢]:ـ

١ ـ فتح دمشق صلحاً من أبي عبيدة وعنوة من خالد، ثم أمضيت صلحاً بعد مراجعة الخليفة عمر بن الخطاب وكان ذلك في السنة الرابعة عشرة من الهجرة.

٢ ـ فتح بعلبك وحمص وهروب هرقل عظيم الروم من أنطاكية إلى القسطنطينية وذلك في السنة الرابعة عشرة من الهجرة.

٣ ـ في السنة الخامسة عشرة من الهجرة فتح الأردن عنوة.

٤ ـ في السنة السادسة عشرة من الهجرة افتتحت حلب وأنطاكية صلحاً وبيت المقدس.

---

(١) الشيخ عبد الله مصطفى المراغي، الجهاد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط ١٩٥٠، ص ٤٩ .

(٢) لمزيد من التفاصيل يرجع إلى: ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ ١، ص ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٣، وأيضاً، الفتوح، للعلامة أبي محمد أحمد بن أعثم الكوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد الأول، ص ١٣٩ـ ١٥٠، ١٧٠ ـ ١٩١، ٢٢٣، ٢٦٥.

٥ ـ سنة عشرين من الهجرة فتح عمرو بن العاص بعض ديار مصر وبحلول السنة الواحدة والعشرين اكتمل فتح مصر.

ب. انتصارات المسلمين على طغيان دولة الفرس[١]:.

١ ـ سنة خمس عشرة من الهجرة كانت معركة القادسية بقيادة سعد ابن أبي وقاص التي واجه فيها المسلمون الطغيان الفارسي بقيادة رستم وكتب الله لهم النصر وفتح المدائن.

٢ ـ سنة تسع عشرة من الهجرة افتتحت تكريت وقيسارية من بلاد فارس.

٣ ـ سنة تسع وعشرين افتتح عبد الله بن عامر بن كريز مدينة اصطخر من بلاد فارس.

وبجهاد المسلمين وبمقاومتهم لطغيان قياصرة الروم وأكاسرة المجوس أمكن إقامة الشرعية الإسلامية بتبليغ دعوة الإسلام إلى أهل تلك البلاد[٢]. وفي جو ملؤه الحرية ومن غير رغبة ولا رهبة من طاغوت متجبر تجاوبت فطرتهم للإسلام، فدانوا به ولحقتهم ذريتهم بإحسان فلا زالوا به يدينون إلى يوم الناس هذا.

(١) لمزيد من التفاصيل يرجع إلى: ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ ١، ص ٢١، ٣١، ٣٦، وأيضاً، الفتوح، للعلامة أبي محمد أحمد بن أعثم الكوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد الأول، ص ١٥٦، ٢٨٦، ٣١٥، ٣٣٧.

(٢) وقد كان الجهاد لغرض نشر دعوة الإسلام دين المسلمين لعصور طويلة لا تكاد تمر سنة من غير جهاد لتبليغ دعوة الإسلام للعالمين وفي هذا يذكر الإمام جلال الدين السيوطي: ولا يجوز إخلاء سنة من جهاد، وأقله مرة واحدة كل سنة، فإن زاد فهو فضل ولا يجوز إخلاء سنة من جهاد إلا لضرورة) الأشباه والنظائر، دار إحياء الكتب العربية، ص ٤٤٢.

ثالثاً: أمثلة من جهاد المسلمين في مقاومة طغيان السلطة في العصور اللاحقة على عصر الخلافة الراشدة

وفيما يلي ذكر لأمثلة من جهاد المسلمين في مواجهة طغيان السلطة في العصور اللاحقة على عصر الخلافة الراشدة:ـ

١ ـ خروج الحسين بن علي بن أبي طالب سنة ٦١ هـ على يزيد بن معاوية بن أبي سفيان إثر اغتصابه للسلطة على غير رضا المسلمين.[١]

٢ ـ خروج أهل المدينة سنة ٦٣هـ على يزيد بن معاوية الذي حاد عن الشرع واستبدل الطغيان بالعدل[٢].

٣ ـ خروج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ومعه أربعة آلاف رجل من القراء والتابعين والفقهاء ومعهم خلق كثير على الطاغية الحجاج بن يوسف الثقفي وقد خلعوا بيعة عبد الملك بن مروان سنة ٧٠٠م[٣].

٤ ـ وقف الأئمة الأربعة مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد من الحكام المستبدين موقفا اتسم بالمقاومة السلبية تارة المتمثل بعدم التعاون، وبالمقاومة الإيجابية تارة أخرى بالتحريض على المقاومة، فهذا الإمام مالك يفتي بعدم شرعية بيعة المنصور لأنها أخذت كرهاً معتمداً على حديث رسول الله ﷺ: (ليس على مستكره

(١) أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك المرجع السابق جـ٥ ص٣٨٢ .

(٢) أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك المرجع السابق جـ٥ ص٤٩٥.

(٣) الإمام الجصاص ـ أحكام القرآن ـ دار الكتاب العربي بيروت المجلد الأول ص ١٧ وأيضا د. سهيل زكار ـ تاريخ العرب والإسلام ـ دار الغد بيروت ط ٢ سنة ١٩٧١ ص ١٤٠ ، ١٥٧ ، ١٦٨ .

يمين) مؤيداً خروج المسلمين مع النفس الزكية على أبي جعفر وقد ناله من جراء ذلك الضرب بالسياط ومدت يده حتى انخلعت من كتفه. والإمام أبو حنيفة يرفض التعاون ويمتنع عن تولي القضاء في ظل الحكم الاستبدادي للخليفة المنصور، ويجاهر بوجوب نصرة الخارجين عليه بزعامة إبراهيم أخي النفس الزكية وضرب وحبس من أجل ذلك[1] والإمام احمد قيد بالحديد وألقي في السجن وضرب بالسياط في عهد الخليفة المعتصم لمجرد امتناعه عن مجاراة رأي السلطان بالقول بخلق القرآن[2].

(١) الإمام الجصاص ـ أحكام القرآن ـ المرجع السابق المجلد الأول ـ ص ٧٠ .

(٢) الإمام محمد أبو زهرة ـ تاريخ المذاهب الإسلامية ـ دار الفكر العربي ـ الكتاب الأول ص٣٦٩ ، ٤١٦ ، ٤٩٩ دعي أبو حنيفة لتولي القضاء ثلاث مرات فأبى حتى ضرب في كل مرة ثلاثين سوطاً فلما كان في المرة الثالثة قال: حتى استشير أصحابي فاستشار أبا يوسف فقال: لو تقلدت لنفعت الناس ، فنظر إليه أبو حنيفة نظر المغضب .

انظر رد المحتار على الدر المختار ـ حاشية ابن عابدين ـ دار أحياء التراث العربي حـ ٤ ص ٣٠٧ .

الفصل الثالث
شرعية مقاومة طغيان السلطة في النظام الوضعي والشريعة الإسلامية

أتناول موضوع هذا الفصل من خلال مبحثين أولهما سيكون مجالاً لبحث الموضوع في النظام الوضعي وثانيهما للموضوع في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول

شرعية مقاومة طغيان السلطة في النظام الوضعي

تذبذب الموقف خارج الشرع الإسلامي بين الإنكار والاعتراف بشرعية المقاومة سواء على صعيد الفقه الكنسي أو السياسي أو على صعيد المشرع الوضعي، وأعرض فيما يلي لهذه المواقف وفقا للتقسيم الآتي:ـ

المطلب الأول: موقف الفقه الكنسي من شرعية المقاومة.

المطلب الثاني: موقف الفقه السياسي من شرعية المقاومة.

المطلب الثالث: موقف المشرع الوضعي من شرعية المقاومة.

المطلب الأول
موقف الفقه الكنسي من شرعية المقاومة

الراصد لموقف الفقه الكنسي إزاء شرعية المقاومة يجده غير ثابت على موقف واحد، ففي البدء ذهب الفقه الكنسي إلى تحريم المقاومة، كان ذلك إبان ضعف الكنيسة وقلة أتباعها، ثم ما لبث الموقف أن تحول إلى النقيض عندما اشتد ساعد الكنيسة، وكثر أتباعها إذ تنكر هذا الفقه للموقف السابق، وأعلن من غير مواربة شرعية مقاومة السلطة الزمنية إذا خالفت القوانين الإلهية التي ترعاها الكنيسة.

والحق أن المواقف التي اتخذها الفقه الكنسي على مر العصور من المقاومة لم تكن محكومة بقواعد ملزمة في صلب الديانة المسيحية، وإنما كان مرد تلك المواقف اجتهادات بشرية قال بها آباء الكنيسة، وكانت مرهونة بتوازن القوى بين الكنيسة والسلطة الزمنية، فكلما رجحت كفة الكنيسة على حساب السلطة الزمنية تجرأت على القول بشرعية المقاومة وعكس ذلك صحيح.

وفيما يلي ذكر لأمثلة من الفقه الكنسي توضح موقفه وتجليه من شرعية المقاومة:ـ

القديس بولس وإنكاره لحق المقاومة:ـ

منذ فجر المسيحية دعا القديس بطرس إلى الخضوع للحاكم وإطاعة أوامره[1].

---

(١) د. فؤاد العطار، النظم السياسية. دار النهضة العربية ط ١٩٨٦ص ٨٥.

ومن بعده قال القديس بولس (إن الطاعة واجب فرضه الله على المسيحيين)[١]. وله أيضاً (فلتخضع كل نفس للسلطات العليا، فما السلطان إلا الله والسلطات الشرعية القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعص السلطات الشرعية إنما يعصي الرب، ومن يعصها حلت عليه اللعنة، فالحكام ما وجدوا لمحاربة العمل الصالح، بل لمحاربة الشر، فلا تتوجس من الحكام خشية، بل اعمل الخير تنل رضاءه، فالحاكم ليس إلا رسول الله للناس ليعلموا الخير، أما من عمل شرا فليتوجس خيفة من جزائه، فإن عقابه لن يكون عبثا بل قصاصاً يوقع عليه جزاء للآثمين فلا تخضع لسلطة الحاكم فحسب بل لحكم ضميرك كذلك، إن السلطان ظل الله يرعى كل شيء بأمره، فأعطه ماله وادفع له الجزية التي هي حقه، مالا لصاحب الحق في المال، وخشية لمن له الخشية التي هي حقه، وتشريفاً لمن له التشريف)[٢].

وقال القديس بولس أيضا (لتخضع كل نفس للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة)[٣].

يتبين من أقوال القديس بولس أنه لا يعترف بأية صورة من صور المقاومة مهما بلغ جور السلطة وطغيانها، ولقد دعا هذا القديس الرومان المسيحيين إلى الطاعة المطلقة للحاكم واعتبر هذه الطاعة فضيلة دينية وقربة يتقرب بها إلى الله[٤].

---

(١) د. بطرس بطرس غالي .ود. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسة. المرجع السابق ص ٥٥.

(٢) د. بطرس بطرس غالي .ود. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسة. المرجع السابق ص ٥٥.

(٣) جورج اسباين ـ تطور الفكر السياسي المرجع السابق ج٢ ص ٢٦٥.

(٤) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ دار الكتاب العربي. بمصر ص ١٠.

وقد جاءت هذه الدعوة بالرغم مما ألحقته الإمبراطورية الرومانية بالمسيحيين الأوائل من اضطهاد وتعسف.

وأساس هذه الأقوال ومردها إلى نظرية الحق الإلهي في الحكم ومؤدى هذه النظرية أن الله هو الذي فرض الحكام على الشعوب فأصبح من واجبها أن تطيع الحكام.

والاعتقاد السائد عند المسيحيين الأوائل أن الطاعة على هذا الوضع نوع من العقاب الإلهي، فمنذ أن عصى الإنسان ربه نزل إلى الأرض وفرض الله عليه طاعة الحكام عقاباً له على عصيانه وتمرده[١].

ويعتبر القول المنسوب للمسيح عليه السلام (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)[٢]. أساسًا لازدواج ولاء المسيحيين لسلطتين مدنية، ويمثلها الحاكم الزمني (الإمبراطور) وأخرى دينية ويمثلها الكنيسة فعلى المسيحي أن لا يقاوم السلطة المدنية بل يمنحها ولاءه وطاعته المطلقة لها فيما تختص به وفي ذات الوقت يلزمه الولاء الروحي للكنيسة.

وفي نهاية القرن السادس الميلادي يطالعنا التاريخ بواحد من أقوى الباباوات في تاريخ المسيحية هو البابا (جريجوري) Geregory الذي أضفي صفة القدسية على الحكم السياسي، وذهب هذا البابا في تأييده للحكم الزمني مهما كان جائراً إلى حد

(١) د. بطرس بطرس غالي .ود. محمود خيري ـ المرجع السابق ص ٥٥.
(٢) إنجيل متى ، الإصحاح ٢٢ فقرة ٣١ .

تحريم كل صور المقاومة إزاءه حتى وان كانت مجرد همس بالقول الجارح فهو يقول: (إنه لا ينبغي أن تكون أعمال الحكام موضعاً للطعن والتجريح بسلاطة اللسان، حتى ولو كانت هذه الأعمال تستحق اللوم، فإذا ما استنكر اللسان أعمال الحكم فان على القلب أن يتجه في خشوع إلى السلطة العليا طالباً المغفرة لأن الحاكم هو ظل هذه السلطة العظمى على وجه الأرض)[1]

وساد هذا الاتجاه المنكر لشرعية مقاومة طغيان السلطة منذ بدء المسيحية وحتى القرن السادس الميلادي تقريبًا، فخلال هذه الفترة لم يجد المسيحيون مبرراً دينياً لمقاومة السلطة الجائرة بل الواجب الديني عند رجال الكنيسة كان يدعو للطاعة والتسليم للحاكم مهما بلغ استبداده وظلمه[2]. فهو أي الحاكم مسئول فقط أمام الله وليس لأحدٍ من الخلق أن يناقشه الحساب فضلا عن أن يقاوم طغيانه.

ولما كثر أتباع الديانة المسيحية، واتسع سلطان الكنيسة، وبدت كيانا له شانه ووزنه في المجتمع مما أشعر رجال الدين المسيحي بأهمية تدخلهم في كافة الشئون الدينية منها والمدنية، عندئذٍ تنكروا لمبدأ الكنيسة السابق، ونازعوا الحكام المدنيين سلطانهم، وبدت بوادر هذا النزاع منذ أن دان الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية وصبغ بها الإمبراطورية الرومانية سنة ٣١٣م[3].

(١) د. إبراهيم درويش ـ علم السياسة ـ دار النهضة العربية ط ١٩٨٥ ص ٨٦.

(٢) د. يحيى الجمل ـ الأنظمة السياسية المعاصرة ـ ط ١٩٦٩ ـ دار النهضة العربية بيروت ص ٧٤ .

(٣) د. مصطفى البارودي ـ لمحات من الفكر السياسي حول الفرد والدولة مطبعة الجامعة السورية طبعة ١٩٥٨ ص ٨٣ .

ومع إطلالة القرن الثامن الميلادي وفي خضم هذا النزاع بزغت نظرية مقاومة الطغيان لدى الفقه الكنسي، وطفق هذا الفقه يقيم التفرقة بين الحاكم الشرعي الذي يلتزم بالقوانين الإلهية والحاكم الطاغية الذي لا يراعي في ممارسته للسلطة القوانين الإلهية، فالأول تجب طاعته، والثاني تجب مقاومته[1].

واعتبرت الكنيسة نفسها مكلفة من الله في مراقبة مدى التزام الحكام الزمنيين للقوانين الإلهية، وتبعاً لذلك فلها أن تضع التاج أو تنزعه عن ملوك أوروبا، وفي هذا السياق عبر الفقه الكنسي عن شرعية المقاومة، فنقف على قول البابا ألكسندر الأول) (٨٥٥ـ٨٩٦) لأحد الذين في بلاط لوتير الثاني ملك اللورين ما نصه (انظر فيما إذا كان هؤلاء الملوك والأمراء الذين تقول إنك تابع لهم هل هم حقاً ملوك وأمراء أم لا؟ انظر فيما إذا كانوا يحكمون أنفسهم حكماً صالحاً أم لا، ثم فيما إذا كانوا يحكمون شعوبهم حكماً صالحاً أم لا، ذلك أن الخبيث لا يكون طيباً مع الآخرين، ثم انظر فيما إذا كانوا يحكمون طبقاً للقانون، فإذا لم يكونوا كذلك فيجب اعتبارهم طغاة وليسوا ملوكاً ويجب مقاومتهم علناً بدلاً من طاعتهم)[2]

وإلى ذات المعنى ذهب الفقيه الكنسي القديس بونافتير Saint Bunaventare فقد ذهب هذا الفقيه إلى القول أن الله لا يعطي السلطة دون قيد، وإنما يسمح بأن

---

(١) د. رمزي طه الشاعر النظرية العامة للقانون الدستوري المرجع السابق ص ٨٣ وأيضا د. محمد طه بدوي حق مقاومة الحكومات الجائرة، المرجع السابق ص ١١ .

(٢) ذكره د. عصمت سيف الدولة في مقاله المنشور في مجلة الحق الصادرة عن اتحاد المحامين العرب السنة ١١ ـ العدد الأول ص ٢٩.

تنزع عن صاحبها إذا ما تطلب ذلك النظام والعدالة وما جزاء التعسف في مزاولة السلطة إلا سحبها ممن أساء استعمالها[١].

سان توماس:

وفي نهاية القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر من الميلاد يطرح القديس توماس أفكاره عن شرعية المقاومة، ونقطة البدء عنده أن كل سلطة مصدرها الله سبحانه وتعالى إلا أن الله تعالى لم يخول السلطة العامة مباشرة للحكام، ولكنه ترك أمر اختيار من يزاولها للمحكومين أنفسهم.

ويترتب على قوله هذا نتيجة هامة، وهي أن الأمير الذي يصل إلى السلطة على غير رضا الشعب يعتبر غاصبا وآثماً وسلطته غير شرعية لأن الشعب هو صاحب الحق في اختيار من يحكمه وعليه والحال هذه فإن مقاومته ولو بأقصى صور المقاومة وهي الثورة تعتبر عملا مشروعاً ومباركًا.

إلا أن القديس توماس يورد استثناء على تلك القاعدة التي قال بها ويقول إن الأمير الذي يغتصب السلطة أي يتولاها بغير رضا الشعب يستطيع أن يجعلها سلطة شرعية إذا هو قدر على الحصول على هذا الرضا فيما بعد، فبعد تحقق الرضا بها لاحقا تصبح سلطة شرعية ومفاد ذلك أن شرعية المقاومة عند توماس إنما تكون إزاء سلطة قامت بغير رضا الشعب واستمرت في الحكم من غير تحقق الرضا الشعبي بها[٢].

---

(١) د. محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائرة. المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) د. محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائرة. المرجع السابق ص ١٢، ١٣ .

تلك هي الحالة التي تغدو فيها المقاومة مشروعة عند توماس، وهناك حالة أخرى أيضا وهي حالة تعسف الأمير في استعمال السلطة إما بتجاوز حقوقه وإما بأن يأمر بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية[١]. وعنده تختلف نوع المقاومة المشروعة إزاء كل صورة من صورتي التعسف تلك، فإزاء التعسف الناجم عن تجاوز الأمير لسلطاته تكون المقاومة المشروعة هي المقاومة السلبية أي عدم الطاعة.

أما إزاء التعسف الناجم عن مخالفة الأمير للقوانين الإلهية فإن كل صور المقاومة مشروعة عنده بما فيها الثورة[٢].

والمقاومة المشروعة عنده هي المقاومة الشعبية الجماعية أما الفردية فمحرمة، فهو لم يجز للفرد أن يغتال الحاكم الطاغية[٣].

والضابط الذي وضعه القديس توماس للقول بشرعية المقاومة هو أن يكون طغيان السلطة وجورها من الجسامة بحيث يضر بالصالح العام، أي أن يؤدي إلى اضطراب في النظام العام، فتتدخل المقاومة عندئذٍ للحفاظ على النظام العام الذي أهدره الأمير بطغيانه[٤].

---

(١) وقديما حكم مجلس شيوخ روما بإعدام أحد الأباطرة لأن قوانينه كانت غير عادلة.، يراجع د. فؤاد العطار ـ النظم السياسية ـ المرجع السابق ص ٩٥.

(٢) د. محمد طه بدوي ـ مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) د. فؤاد العطار ـ النظم السياسية ـ المرجع السابق ص ٩٥ .

(٤) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ١٤.

ولغير تحقيق هذا الهدف تعتبر المقاومة محرمة فقيام النظام واستتباب الأمن قرينة على صلاحية النظام فلا يجوز مقاومة السلطة القائمة على ذلك النظام عند توماس أما إذا اضطرب النظام واختل الأمن فلم تعد السلطة قادرة على ضبطه، فعندئذ تشرع المقاومة بهدف إعادة النظام إلى نصابه، وإزالة السلطة التي أخلت بواجبها وإحلال أخرى محلها، فشرط المحافظة على النظام فلا يترتب على المقاومة مضار أكثر من تلك المراد مقاومتها، وكون المقاومة جماعية هما الشرطان اللذان قال بهما القديس توماس لشرعية المقاومة[1].

وأصبح مبدأ المحافظة على النظام العام ووجوب احترام السلطة القائمة الذي نادي به القديس توماس الأكويني هو المبدأ السائد في الفقه الكنسي في المذهب الكاثوليكي إلى يومنا هذا، ففي الرسالة البابوية الصادرة في ١٥ أغسطس سنة ١٨٣٢ يصب البابا جريجوار السادس عشر جام غضبه على تلك النظريات التي تضعف الإيمان بالله وبوجوب طاعة الأمراء، رافعة مشاعل العصيان في كل مكان، وإلى ذات المعنى ذهب البابا ليون الثالث عشر في رسالته الصادرة في ٢٨ ديسمبر سنة ١٨٧٨م إذ يقول:

أنه إذا ما تعسف الأمير في استعمال سلطاته أو تجاوز حدودها فإن الفقه الكاثوليكي لا يبيح للرعايا مقاومته مخافة أن يزيد ذلك النظام اضطراباً على اضطرابه وأن يلحق الجماعة ضرر بسبب العصيان[2].

---

(١) بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسية ـ المرجع السابق ص ٦٥
(٢) د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص ١٥ .

وخلال هذا القرن جاء في الرسالة البابوية الصادرة في ٢٨ مارس سنة ١٩٣٧م والموجهة إلى المؤمنين المكسيكيين أنه يجب أن تتناسب الوسائل مع الهدف، فلا تستخدم إلا بالقدر اللازم لتحقيقه، وبطريقة لا تسبب للجماعة أضراراً تفوق تلك التي تهدف إلى تخليص نفسها منها.[1]

ويتضح مما تقدم أن القاعدة في فقه الكنيسة الكاثوليكية هي تحريم مقاومة طغيان السلطة والاستثناء الوحيد الوارد على هذه القاعدة، والتي بمقتضاه يبيح هذا الفقه المقاومة، هو حالة اضطراب النظام العام من جراء طغيان السلطة وجورها، ولكنه يبيح ذلك بحذر شديد، فيشترط أن تكون المقاومة مجدية في تحقيق الهدف منها، وهو إعادة النظام واستتبابه، وأن لا تسبب اضطرابا يفوق ذلك الذي ينشأ عن الطغيان[2].

وقادة الإصلاح الديني يحرمون المقاومة أيضاً، فهذا (لوثر) لا يبيح المقاومة حتى ولو كان للدفاع عن قضية عادلة. ويعلن صراحة أنه سيكون دائماً في جانب الذي تقوم الثورة في وجهه، ولو كان باغياً وضد الثائر ولو كان محقاً، وهو بهذا يذهب في تحريم المقاومة مدى أبعد مما ذهب إليه الملوك والفقه الكاثوليكي وكلفن اتخذ ذات الموقف من شرعية المقاومة فهو يرى أن واجب الطاعة مطلق حتى إزاء

---

(١) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ١٦. وأيضاً ـ جون باول ـ الفكر السياسي الغربي المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٢) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ١٨ .

الحكام الطغاة لأن الله يأمر به وينهى عن العصيان، إن بغى الأمير عند كلفن لا يعفى الرعية من واجب الطاعة[1].

(٢) د. محمد طه بدوي المرجع السابق - ص ١٦، ١٧ .

المطلب الثاني
موقف الفقه السياسي من شرعية المقاومة

إذا كان الفقه الكنسي قد تباينت مواقفه إزاء شرعية المقاومة فكذلك الشأن لدى الفقه السياسي، إلا أن الأسس التي بنى عليها كل من الفقهين الكنسي والوضعي إنكاره أو تأييده لشرعية المقاومة مختلفة، فهي دينية لدى الفقه الكنسي، وفلسفية عند الفقه الوضعي تتمثل في العقد السياسي أو العقد الاجتماعي تارة وفي مبدأ سيادة الشعب تارة أخرى.

وفيما يلي أعرض لموقف الفقه السياسي من شرعية المقاومة فأبينها كما يلي:

أولاً : الفقه المؤيد لشرعية المقاومة.

ثانياً : الفقه المنكر لشرعية المقاومة.

أولاً
الفقه المؤيد لشرعية المقاومة

أ ـ الفقه المؤيد لشرعية المقاومة في القرن السادس عشر :ـ

الفكرة السائدة في أوروبا إبان العصور الوسطى أن العلاقة بين الملك والجماعات الداخلة في سلطانه يحكمها عقد ضمني يقضي بالتزامات متبادلة بين طرفيه، فالملك يؤمن الحماية ويحافظ على حقوق رعاياه، وفي مقابل ذلك تدين الرعية له بالطاعة والنصرة، وإذا أخل الملك بالتزامه فتعدى على حقوق الرعايا أسقطت الرعية من جانبها حقوقه في الطاعة والنصرة، وحق لها أن تثور عليه لتسترد حقوقها. ويعتبر جون ساليبري مؤلف كتاب policraticus سنة ١١٥٩ من أوائل القائلين بمقاومة الحاكم المستبد الخارج على الشرعية فهو يقول (إن من يغتصب بالسيف خليق أن يموت به)[١].

وعلى فكرة هذا العقد الضمني اعتمد مؤيدو شرعية المقاومة في العصور الوسطى، وخرجوها تخريجاً جديداً، مفادها أنه لما كان الملك يباشر السلطة بمقتضى عقد يبرم بينه وبين الرعايا، فإن ذلك يعني أن الشعب كان صاحب السلطة في البدء ثم نقلها إلى الملك بواسطة عقد حدد فيه طريقة المباشرة محتفظاً لنفسه بحق استردادها ممن باشرها بطريقة تضر بالأمة[٢].

وفي هذا ينبري (مارسيل دي بادو) سنة ١٣٢٤م للدفاع عن شرعية المقاومة،

---

(١) جورج أسباين ـ تطور الفكر السياسي ـ المرجع السابق ـ الكتاب الثاني ص ٣٤٩.

(٢) محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٢ .

فيذكر في كتابه (حامي السلام) فيقول: إن الشعب هو صاحب السيادة لا لأنه مصدر قيام السلطة المدنية فحسب، وإنما لأنه يظل يملك مراقبة نشاط هذه السلطة بعد قيامها كما فرق (حنا السالسبوري) بين الملك والطاغية أو الدكتاتور ويقول إن الأول يخضع للقانون في حين يتجاهله الثاني مما يعتبر خيانة في حق الله وأن استعمال السيف وقتل الطاغية يعتبر واجباً[١].

وعلى أثر الاضطهاد المروع الذي لاقاه البروتستانت في فرنسا في القرن السادس عشر أخذ الكتاب البروتستانت يهاجمون السلطان المطلق للملوك والأمراء معتمدين على أسس فلسفية في تبرير شرعية مقاومة طغيان السلطة.

ومن هؤلاء (تيودور دي بيز) ففي مؤلفه (حق ولاة الأمور على الرعايا) الصادر سنة ١٥٧٥م يذكر فيه أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء، فلا ملك إلا بالشعب وللشعب، وأن أساس العلاقة بين الشعوب والأمراء مرده عقود حقيقية وأن مصير هذه العقود كمصير سائر العقود لكل طرف فيه أن يتحلل من التزام أحكامه إذا أخل الطرف الآخر بالتزاماته التي يرتبها العقد، وينتهي فقيهنا هذا إلى القول بان للشعب حق مقاومة الملك إذا أخل بشروط العقد التي تنحصر في القوانين الإلهية والأساسية للمملكة.

والمقاومة عنده يتولاها ممثلو الشعب ولا يشترط لشرعية المقاومة أن تشعر الأغلبية بالجور وتحس به فكثيراً ما تكون الأغلبية فاقدة الوعي ولا يصح أن تقف في

---

(١) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٣ وأيضا د. سعيد عبد الفتاح عاشور ـ أوروبا العصور الوسطى المرجع السابق ج٢ ص٣٩٩، وأيضا د. بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى في المدخل في علم السياسة ـ المرجع السابق ص ٦٩.

وجه الأقلية الرشيدة الأكثرية البليدة[١].

وينتصر الفقيه البروتستانتي فرانسوا أوتمان لشرعية المقاومة، ففي مؤلف له صدر سنة ١٥٧٣م يذكر فيه أن المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلاً لا فاجراً جائراً، فان أخل برسالته ففجر وجار كان للمواطنين بوصفهم ذوي المصلحة أولاً وأخيراً، أن يثوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره، والحق في مقاومة الطغيان عنده للمواطنين جميعاً، وهو بهذا يخالف ما ذهب إليه دي بيز الذي قصرها على ممثلي الشعب فقط[٢].

وابييرت لانجو واحد من الفقهاء البروتستانت الذين صبوا جام غضبهم على الطغيان، ففي مؤلفه الصادر سنة ١٥٨١م يرى هذا الفقيه شرعية المقاومة معتمداً على فكرة العقد الذي يربط الشعب بالملك، وأن الشعب وقد نقل السيادة إلى الملك لذا له الحق في استردادها منه إن هو أساء استعمالها.

كما يميز هذا الفقيه بين الجور الذي يقع من الأمير الغاصب وبين الجور الذي يقع من الأمير الشرعي، والأمير الغاصب عنده هو الذي لم يتول منصبه بحكم مولده أو بالانتخاب، ومقاومة هذا الأمير حق للرعايا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، ولا حرج على أي فرد أن يقاومه بحد سيفه، ومن يستطيع أن يخلص وطنه منه جدير بالتكريم[٣].

أما الأمير الشرعي فهو الذي تولى منصبه بسند شرعي، فهذا إن جار في حكمه

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٥٣ .

(٢) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٥٤ .

(٣) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٤ .

فلم يراع العدالة والإنصاف فإن مقاومة هذا الأمير تشرع فقط لممثلي الشعب وليس لآحاد الناس لأنه تولى الأمر بعد إبرامه مع الشعب وإلى هذا الشعب يعود أمر تقدير الجور ومقاومته[1]. وكتاب (موقظ الفرنسيين وجيرانهم) الصادر في فرنسا سنة ١٥٧٣م يبدى مؤلفه البروتستانتي أسفه على ما جرى عليه الناس من الرضا والامتثال للطغاة وجورهم في حين أنهم يستطيعون أن يعيشوا في ظل قوانين عادلة، وينتهي هذا المؤلف بإسداء النصح لمواطنيه بأن عليهم أن يعارضوا الجائر ثم يقوموه، ثم يعادوه، ثم يحاربوه إذا استدعى الأمر ذلك، وأن عمل ذلك حق لكل فرد وليس فقط لممثلي الشعب[2].

ويواصل موكب المؤيدين لشرعية مقاومة الطغيان تدفقه ولكن هذه المرة خارج فرنسا فنقف عند الكاتب الاسكتلندي بيشامان في رسالة له بعنوان (قوانين الملكية لدى الاسكتلنديين) صدرت سنة ١٥٥٧م. وبها يقول: إن الشعب الذي يتلقى منه الملك حقوقه أسمى منه، وأن لمجموع المواطنين قبل الملك ماله من سلطات قبل الواحد من المجموع، وأن الملك إذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذي ربطه بشعبه، ومن ثم يسترد الشعب حريته، وفي حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه من العرش ليعين غيره[3].

وفي سنة ١٥٩٩ دعا المفكر الجازويتي (ماريانا) إلى القضاء على الحكم المطلق، وكان من رأيه قتل الحكام الطغاة، وان المسموح به اغتيال الملوك الطغاة طالما أن الطريقة المستخدمة في ذلك تتحاشى تسميم طعامهم أو شرابهم وهو الأمر الذي قد

---

(١) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٥ .

(٢) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٥ .

(٣) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٥، ٥٦ .

يدفع الطاغية إلى الانتحار مما يقلل فرص الخلاص منهم وقد بسط آراءه تلك في كتابه (شرعية الحكم)[١].

ب ـ الفقه المؤيد لشرعية المقاومة في القرنين السابع عشر والثامن عشر

في ألمانيا يردد جون انيسيوس سنة ١٦٠٣م ذات الأفكار البروتستانتية فيذكر في كتابه (السياسة المثلى) أن الإخلال بشروط العقد الذي يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير[٢].

وكذلك فعل كل من هوثمان وهوبرت لانجويت وسواريز في تأييدهم لشرعية مقاومة الطغيان فقد اعتمد هؤلاء الفقهاء في تبرير شرعية المقاومة على أساس العقد الذي يربط بين الشعب والحاكم، ومن ثم فالشعب هو صاحب السيادة، ولم يتنازل عنها، وإنما فوض الحاكم بممارساتها تحت رقابته ووفق القوانين الإلهية والأساسية للملكية.

ومتى خرج الحاكم على تلك القوانين التي تحكم سلطته حق للشعب أن يفسخ العقد ويعلن العصيان والتمرد[٣].

---

(١) جون باول ـ الفكر السياسي الغربي المرجع السابق ص ٣٠٠ .

(٢) د. محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٥٥، ٦٥ وأيضاً جان توشار ـ تاريخ الفكر السياسي ـ المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(٣) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري المرجع السابق ص ٢٩، وأيضاً جان توشار ـ تاريخ الفكر السياسي المرجع السابق ص ٢٣٦ .

وشايع الفقيه (البروتستانتي بير جيريه) من سبقه من الفقهاء في تأييد شرعية المقاومة، واعتمد على ذات الأساس في تبرير المقاومة، أي فكرة العقد الذي يحكم علاقة الحاكم بالمحكومين ، وكون السيادة للشعب الذي له الحق في الثورة على الأمير إذا خرج على القوانين الإلهية والطبيعية إلا أن المقاومة المشروعة عنده هي المقاومة الجماعية لا الفردية، ولا يقصد بالمقاومة الجماعية جميع الأفراد وإنما ممثلي الأمة وحدهم أي مجلس طبقات الأمة في زمانه.

كما يشترط هذا الفقيه كغيره من علماء اللاهوت لشرعية المقاومة أن يكون خروج الحاكم على القوانين الإلهية أو الطبيعية جسيما وأن يكون الخطر المتأتي من المقاومة اقل مما تقاسيه الجماعة من جراء السكوت على جور الحاكم[١].

وفي سنة ١٦٤٩ نشر (ميلتون) كتابه (التزام الملوك والحكام) وذهب فيه إلى القول إن الملكية غير المسئولة هي أسوأ أشكال الطغيان وأقلها استحقاقا لتلقي العون ممن ولدوا أحراراً.. وقد كان الطغاة دائما أعداء للكنيسة وقد أطلق المسيح على النمرود (ذلك الثعلب) فالطاغية وباء عام ومن رأيه أن على الرعايا أن ينفذوا ما أمر الله به على مليكهم ضارباً المثل بالاسكتلنديين الذين اسقطوا (الملكة ماري) وبالأسبان الذين أسقطوا فيليب.[٢]

جون لوك :

يعتبر كتاب (الحكومة المدنية) المنشور سنة ١٦٩٠م لجون لوك نقطة تحول في شرعية المقاومة من حيث الأساس الذي يبرر هذه الشرعية حيث اعتمد هذا الفقيه على نظرية العقد الاجتماعي كسند لشرعية مقاومة طغيان السلطة.

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٦٠.

(٢) جون باول ـ الفكر السياسي الغربي ـ المرجع السابق ص ٣٧٠ .

فقال إن الأفراد يعيشون في حياة الفطرة أحراراً متساوين ينعمون بحقوق وحريات وفق القانون الطبيعي الذي يحكم حالة الطبيعة هذه، ولكن لعدم وجود سلطة حامية رغبوا في حياة أفضل، في كنف سلطة سياسية، وأنهم اختاروا من بينهم حاكما وفق عقد أبرموه معه تنازلوا بمقتضاه عن جزء من حقوقهم لحماية الجزء الأكبر، فإذا أخل الحاكم بالتزامه العقدي وتعدى على الحقوق والحريات الفردية التي استبقاها الأفراد واحتفظوا بها حق لهم عزله والخروج عليه، فالثورة عند (لوك) مشروعة في مواجهة طغيان السلطة.[1] فليس هناك مبرر إطلاقاً لأن يبقى الشعب على طاعته وخضوعه لحكم طاغية جبار مثل هذا الحاكم كما يقول (لوك) لابد وأن يواجه بغضبة الجماهير، وفي مثل هذه الأحوال فلا يوجد أمامه إلا أن يلجأ إلى استخدام حقه في مقاومة هذا النوع من الحكم وإزاحته دفاعاً عن نفسه وحماية لوجوده[2].

وقد عضد (لوك) نضال البرلمان الإنجليزي وأيد ثورته سنة ١٦٨٨م ضد الملك جيمس الثاني استناداً إلى أن هذا الملك قد أخل بشروط العقد الاجتماعي ومن ثم فالثورة مشروعة ضده[3].

ومن فقهاء القرن الثامن عشر المؤيدين لشرعية مقاومة طغيان السلطة كل من رينال Raynal وما بلي Mably وميرابو Mirabeau وبزنزان باوير ففي كتابه المنشور سنة ١٧٨٥م (التاريخ السياسي والفلسفي لمؤسسات الأوروبيين التجارية

---

(١) د. إبراهيم درويش ـ علم السياسة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ط ١٩٧٥ ص ١٧٢ .

(٢) د. محمود أبو زيد ـ الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية ـ مكتبة غريب ـ بدون تاريخ نشر ص ٨٧ .

(٣) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ط ٣ سنة ١٩٨٣ دار النهضة العربية ص ٧٣٠ .

في الهندين) يذكر رينال أن الطغيان لا يعدو أن يكون وليد تساهل الشعب وتهاونه أكثر من أن يكون نتيجة لقسوة الملوك واستهتارهم وأن موقف الشعب السلبي هو الذي يمكن المستبد من استبداده، ويخلص رينال إلى القول أنه لا علاج للاستبداد إلا بمقاومته مقاومة إيجابية عنيفة، وأن الطغيان لا يقضى عليه إلا بالعنف والإكراه ، إن الحاكم الجائر لا سند له في حكمه، ومن ثم فالثورة عليه واجب مقدس.

إن في الهند كما يقول رينال قاعدة عرفية قديمة تقضي بإعدام الملك الذي يخالف قوانين الدولة. ويضيف قوله إن الحاكم الطاغية وحش ذو رأس واحد يقتل بضربة واحدة[١].

أما (مابلي) فقد دافع عن شرعية المقاومة وجعلها حقا لكل فرد، فلم يجعل حق مزاولتها للأمة في مجموعها، كما لم يشترط أن يكون الجور قد وصل إلى درجة متقدمة، ولا أن يستنفذ الشعب جميع الوسائل الكفيلة بالقضاء على الجور قبل الالتجاء إلى الثورة ، لقد بسط (مابلي) آراءه تلك بشأن مقاومة الطغيان في كتابه (حقوق المواطن وواجباته) الذي قيل إن له أثراً أبعد وأبلغ في قيام الثورة الفرنسية من أثر كتاب (روح القوانين) (لمونتسكيو) والعقد الاجتماعي (لجان جاك روسو) فقد وجدت أفكار (ما بلي) قبولا عند رجال الثورة الفرنسية فأوردوا حق الثورة ضمن حقوق الإنسان في أول إعلان صدر في مستهل الثورة الفرنسية[٢].

(وميرابو) خطيب الثورة الفرنسية ذكر في كتابه عن الحكم المطلق أن الثورة على الجور واجب مقدس[٣].

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٦٥. وأيضا جان توشار ـ تاريخ الفكر السياسي ـ المرجع السابق ص ٢٣٦.

(٢) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٦٦ .

(٣) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٦٦ .

وفي خطبة له في المؤتمر الوطني الفرنسي سنة ١٧٩٢م قال برنزان بارير (إن شجرة الحرية لا تنمو إلا إذا سقيت بدماء الطغاة)[١].

وخلال القرن السابع عشر انتصر لشرعية المقاومة نفر من الفقهاء ومن هؤلاء بنجامين Bengamain، وأرنو كاريل Arnaud carrel وفاري سومبير وسيرني Vareilles Sommieres، ويرى هذا الأخير في كتابه (أصول القانون العام) المنشور سنة ١٧٤٦م أن في إنكار حق المقاومة قضاء على جل الوسائل البشرية التي يمكن الالتجاء إليها ضد الطغيان، وأن الضرورة تبيح هذه الوسيلة، وتجعلها مشروعة على نحو إباحتها الحرب بين الدول، وفي كتابه (دروس السياسة الدستورية) المنشور سنة ١٨٧٢م يرى (بنجامين) أن انتهاك الحكومة لحرمة الدستور يفقدها وجودها في نظر القانون، وأنه يتحتم على المواطنين والحال هذه أن يقابلوا القوة بالقوة، لاجئين إلى العنف في أبعادها إن هي اعتمدت عليه للبقاء في الحكم، وذهب الفقيه (سومبير) في تبريره لشرعية المقاومة على فكرة الدفاع الشرعي وبلغ انتصاره لشرعية المقاومة حداً ينبئ عنه قوله بأن للحكومة التي تقوم على أثر ثورة شرعية حق إعدام الطاغية المعزول إذا كان في ذلك إرضاء للضمير العام[٢].

أما الفقيه كاريل فقد ذهب إلى القول في تأييده لشرعية المقاومة إلى أنه إن كان على المواطن واجب الطاعة للسلطة الحاكمة، فإن عليه أيضاً واجب المقاومة عند الحاجة إليها ضد الحكومة غير الشرعية، لأن في ذلك دفاعاً شرعياً عن حقوق المواطنين[٣].

---

(١) صول . ك ـ بادوفر ـ معنى الديمقراطية ـ ترجمة جورج عزيز ـ دار الكرنك ط ١٩٦٧ ص ١٤٢ .

(٢) د . محمد طه بدوي المرجع السابق ص ٦٦ .

(٣) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري المرجع السابق ص ٧٣١ .

فختا: ـ أيد (فختا) شرعية مقاومة الطغيان وساق للتدليل على رأيه بشرعية المقاومة حجتين:ـ

١ ـ إنه من العسير القول بأن الاستئثار بالسلطة دليل على شرعيتها.

٢ ـ كما أنه لا يكفي أن تكون الحكومة شرعية حتى تكون بمنأى عن النقد، وأنه لا يصح مقاومتها إذ قد تسيء استخدام سلطتها بمخالفة شروط التعاقد بينها وبين الأفراد ومخالفة القانون الطبيعي.

ويضيف قد يقال إن الأفراد باستخدامهم القوة والعنف والتجائهم إلى مقاومة السلطة العامة يأخذون حقهم بأنفسهم ، وهذا لا يجوز، ولكن الواقع أن السلطة إذ تخالف القانون الطبيعي وتستخدم القوة تكون هي التي خرجت على الدستور وقضت لنفسها في قضيتها.[١]

جـ. الفقه الحديث والمعاصر المؤيد لشرعية المقاومة

عرف الفقه الحديث والمعاصر فقهاء تصدوا لطغيان السلطة من خلال أفكارهم المؤيدة لشرعية مقاومة الطغيان ، وفيما يلي ذكر لبعضهم وللأسس التي اعتمدوا عليها في تبريرهم لشرعية المقاومة.

يطالعنا العميد (دوجي) بأفكاره الجريئة المنتصرة لشرعية المقاومة فيقرر في كتابه (أصول القانون الدستوري) أن حق الثورة ما هو إلا نتيجة منطقية لخضوع الحكام للقانون، إن كل إجراء يتخذه الحاكم مخالفا للقانون يخول للمحكومين سلطة قلب الحكومة بالإكراه ، وهم إذ يفعلون ذلك يهدفون إلى إعادة سيادة القانون وسموه[٢].

(١) د . محمد كامل ليلة ـ نظرية التنفيذ المباشر ـ دار الحمامي للطباعة ص ٥٦٣ ، ٥٦٤ .

(٢) د. رمزي طه الشاعر ـ المرجع السابق ص ٧٣١ وأيضاً د. محمد طه بدوي ـ المرجع السابق ص ٦٧.

وفي كتابه (الوجيز في القانون الدستوري) يرى (موريس هوريو) أن شرعية المقاومة تعتمد على فكرة الدفاع الشرعي مؤكداً أنه وإن كان صحيحا المبدأ القائل إنه لا يسع أحداً أن يقتص لنفسه بنفسه ، فإن ذلك مشروط بأن يكفل النظام في الدولة حماية هذا المبدأ، فإذا لم يتحقق ذلك خاصة حالة كون السلطة هي مصدر العدوان، فإن الفرد يجد نفسه في حالة دفاع شرعي ضد التعسف وإساءة استعمال السلطة وهو بذلك يسترد حقه القديم في القصاص[1].

ويرى (هوريو) أيضاً أن الاعتراف بحق المقاومة يرتبه الاعتراف بأن سلطة الحاكم على الفرد ليست مطلقة أي أن شرعية المقاومة مستمدة من مبدأ تقييد السلطة[2].

وليفير ينتصر لشرعية المقاومة، ففي مؤلفه (صاحب الجلالة التشريع) يبرر شرعية المقاومة بالقول إن المقاومة ما هي إلا وسيلة من وسائل مزاولة حق الرقابة الذي يجب الاعتراف به للمحكومين قبل الحكام. والمقاومة مشروعة عند (ليفير) وإن أدت إلى استعمال القوة مادامت تهدف إلى ضمان تطبيق القانون وأن إنكار شرعيتها يعد تسليماً بإخضاع القانون الذي تدعمه العدالة للتشريع الوضعي[3].

وينضم إلى ركب المؤيدين لشرعية المقاومة (جورج بيردو) الذي قال عن المقاومة بأنها ضمانة أساسية وفعالة لحماية القانون، ولا يرى هذا الفقيه فرقا بين حق المقاومة وغيره من الحقوق التي يتمتع بها الأفراد فلا يجوز ممارسته على نحو يتعارض مع النظام الاجتماعي في الدولة، ولا تمييز للدولة عن الأفراد في هذا

(١) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٣١ .

(٢) د. نعيم عطيه ـ الفلسفة الدستورية للحريات الفردية ط ١٩٨٩ دار النهضة العربية ص ١٠٠ .

(٣) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة المرجع السابق ص ٦٧ .

المجال[١].

وفي كتابه (أخذ الحقوق بجدية)Taking Rights Seriously ذهب (رونالد دوركان) إلى تأييد العصيان المدني للقوانين غير الأخلاقية واحتج لرأيه بقوله (إن في الولايات المتحدة قاعدة قانونية مفادها أن لرجال النيابة حرية التصرف في تطبيق القانون الجنائي من عدمه ففي قضايا معينة يجوز لرجل النيابة أن يقرر بصورة سليمة بأن لا يشدد التهم إذا كان مخالف القانون يافعاً، أو غير ذي خبرة، أو إذا كان المعيل الوحيد أو إذا كان نادماً أو إذا تحول إلى دليل الدولة أو إذا كان القانون غير مألوف أو لا يمكن تطبيقه أو إذا تم عصيانه بصورة عامة، أو إذا كانت المحاكم غاصة بقضايا أكثر أهمية أو لعشرات الأسباب الأخرى ـ فهذه الحرية ليست انحرافاً ـ نتوقع من رجال النيابة أن يكون لديهم أسباب قوية لممارسة ذلك ـ ولكن هناك على الأقل لأول وهلة بعض الأسباب القوية لعدم مقاضاة أولئك الذين لا يطيعون القانون من ناحية الضمير، الأول هو سبب واضح ليتصرفوا بدوافع أفضل من أولئك الذين يخرقون القانون بسبب الطمع أو الرغبة في الإضرار بالحكومة، إذا كان الدافع يندرج في التمييز بين اللصوص، عندئذ لماذا لا يكون التمييز بين منتهكي القانون؟ وهناك سبب عملي آخر وهو أن مجتمعنا يعاني خسارة إذا عاقب مجموعة تضم ـ كما يفعل المعترض على مشروع قانون ـ البعض منهم مواطنون غاية في الإخلاص واحترام القانون، حبس مثل أولئك الرجال يعزز فصلهم عن المجتمع وفصل العديد من أمثالهم الممتنعين بالتهديد)... ويضرب (رولاند دار كاين) مثلاً

---

(١) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٣٢ .

ولمزيد من تأصيل شرعية المقاومة عند مؤيديها في الفقه الفرنسي يرجع إلي :

B. de. Jouvenel: L'art de la Conjoncture, de paris 1964 p. 21.SAUVY (A) : "La nature sociale, "2" Edition. paris 1959 p. 67 mou Roux (J) : "La hiérarchie des biens," in : la semaine sociale de France paris 1953 p. 131.

على ذلك فيقول (إن الولايات المتحدة تستعمل أسلحة وتكتيكات غير أخلاقية في فيتنام... والقانون الذي يجعل من مقاومة القانون جريمة نقصد أولئك الذين يعارضون تلك الحرب (يقصد حرب فيتنام) لأنه من المستحيل أخلاقياً الجدال بأن الحرب هي عمل غير أخلاقي)[١].

وفي مؤلف آخر (لرونالد دوركاين) (مسألة مبدأ)Amater Of Principle يشترط (رونالد دور كاين) لشرعية العصيان المدني شرطين:ـ

١ ـ أن تستنفذ كافة الوسائل القانونية المتاحة فهو يذهب إلى القول أنه لا يشرع خرق القانون غير العادل أو غير الأخلاقي إلا بعد أن تكون الوسائل القانونية غير مجدية لإعادة النظر فيه.

٢ ـ وأن تكون النتائج المحتملة للعصيان المدني أقل فداحة من طاعة القانون غير العادل أو غير الأخلاقي. ولكن (رونالد) ما يلبث أن يتحفظ على هذا الشرط الأخير فيقول (لعل الناس لديهم امتياز أخلاقي أفضل لرفض القيام بأعمال سيئة حتى ولو كانوا يعلمون بأن نتيجتها أكثر سوءاً)[٢].

ومن الفقهاء العرب المؤيدين لشرعية المقاومة بوصفها ضمانة واقعية للشرعية كل من د. (محمد طه بدوي) الذي قال : تعد مقاومة الجور حقّاً يزاوله الفرد نتيجة لحقه الطبيعي في الدفاع عن النفس ، وتزاوله الجماعة نتيجة لحقها في رقابة من ولتهم أمرها وكركن ركين من أركان النظام نفسه[٣] و د . (رمزي طه

(١) Taking Rights Seriously - Ronald Dworkin Duck Worth. Fifth Impression 1987. p. 206 - 207 , 208. London .

(٢) Amater Of Principle. Ronald Dworkin Clarendon Press. Oxford 1986 . London. P. 108.

(٣) حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٨٥ .

الشاعر)[١] ـ ود . عـلا عبد العزيز أبو زيد[٢] .

ثانياً
الفقه المنكر لشرعية المقاومة

أ ـ الفقه المنكر لشرعية المقاومة في القرن السادس عشر :ـ

تنكر لشرعية المقاومة جانب من فقهاء القرن السادس عشر من أمثال (ميكافيلي وبودان).

(ميكافيلي) :

مجد السلطان المطلق ودعا إليه في كتابه الأمير ـ وأرجع سلطة الحكم إلى طبيعة ضرورتها لإنقاذ المجتمع من الفوضى، وأعلى من سلطة الحاكم في سبيل تقوية الدولة، وأباح له التنكر للقيم الخلقية والدينية على السواء ـ فالغاية وهي عنده إعلاء سلطان الدولة تبرر الوسيلة حتى وإن كانت هذه الوسيلة مجافية لقيم المجتمع الخلقية والدينية[٣].

وما من شك أن (ميكافيلي) قد ذهب بعيدا في تقوية سلطة الدولة إلى الحد الذي تبلغ فيه الاستبداد ومن ثم والحالة هذه فلا محل لمشروعية مقاومة طغيان السلطة عند ميكافيلي[٤].

---

(١) النظرية العامة للقانون الدستوري ط ٣ ـ دار النهضة العربية ص ٧١٤ .

(٢) انظر بحثه القيم واجب طاعة الحاكم وعلاقته بمفاهيم المشاركة السياسية في الإسلام ـ مسلسلة بحوث سياسية مركز البحوث والدراسات السياسية ـ كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة مايو ١٩٩٢ ص ١٥ ، ٤٠ وما بعدها .

(٣) د. إبراهيم درويش ـ علم السياسة ـ المرجع السابق ص ١٠٨ .

(٤) د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٢٤ .

بودان :-

قدس بودان السلطان المطلق لصاحب السيادة ، وهو عنده الملك ففي مؤلفه (الجمهورية) المنشور سنة ١٥٧٦م والذي بسط فيه نظريته في السيادة بين أن السيادة هي السلطة المطلقة الدائمة التي لا تخضع فيما تضعه من قوانين وما تتخذه من إجراء لسلطة أخرى، وإذ أن السلطة العليا تلك عنده للملك فهو إذن أي الملك حر في وضع قواعد تنظيمية تطبق على الجميع أو في وضع قواعد خاصة بأفراد وفقا لهواه دون حاجة إلى الحصول على رضا أحد[1].

ويرمي (بودان) من وراء ذلك إلى استبعاد تدخل الكنيسة في الحكم ومن ثم القضاء على ازدواج السلطة وجعلها مركزة في شخص الملك دعما للدولة القومية المتحررة من كل سلطان خارجي أو داخلي فلا سلطان لأحد على الملك ، والاستثناء الوحيد على إطلاقية السلطة التي دعا إليه (بودان) هو ضرورة التقيد بالقانون الإلهي والقانون الطبيعي[2].

ب- الفقه المنكر لشرعية المقاومة في القرنين السابع عشر والثامن عشر

يعتبر (هوبز) إمام الفقه المنكر لشرعية المقاومة في القرن السابع عشر ففي كتابه (الوحش الشعبي) الصادر سنة ١٦٥١م أرجع أصل الدولة وسبب قيامها إلى عقد اجتماعي مفاده أن الأفراد وقد كانوا يعيشون حياة بدائية ملؤها الخوف والصراع، رغبوا في الانتقال إلى حياة الجماعة المنظمة، وفي سبيل تحقيق هذه الرغبة، والخلاص من المعاناة الناجمة عن حياة الفوضى البدائية تعاقدوا وتعاهدوا فيما بينهم على النزول

(١) جون باول ـ الفكر السياسي الغربي ـ المرجع السابق ص ٣٠٧ وأيضاً د. رمزي الشاعر المرجع السابق ص ٧٢٥ .

(٢) د . إبراهيم درويش ـ علم السياسة المرجع السابق ص ٢٠١ .

عن كافة حقوقهم وحرياتهم لثالث لم يكن طرفاً في العقد، وهو الحاكم الذي حق له بهذا العقد أن يحكمهم حكما مطلقا دون قيد، وتنحصر مسئوليته فقط، أمام ضميره وأمام الله، دون أن يكون للأفراد قبله أي حقوق، ومن ثم فلا يشرع مقاومتهم له وإلا عدوا ناكثين للعهد والميثاق الذي تنازلوا فيه تنازلاً مطلقاً عن كل حقوقهم وحرياتهم[١].

ويرى (هوبز) أن القول بشرعية المقاومة هو ردة إلى حياة الفوضى، التي هجرها الجنس البشري بانتقاله إلى الحياة المنظمة ضمن الجماعة وأن الحاكم مهما طغى في ظل الحياة المنظمة أقل ضرراً أو شراً مما كان يعانيه الإنسان في الحياة السابقة على الحياة في جماعة منظمة.

ذلكم هو موقف (هوبز) المنكر لشرعية المقاومة ، وهو موقف اتخذه ابتغاء دعم الملكية المطلقة في انجلترا ، وإضفاء صفة الشرعية على الحكم المطلق للأسرة المالكة ـ أسرة آل ستيوارت ـ آنذاك وابتغاء دحض ادعاءات البرلمان الإنجليزي بقيادة كرومويل ضد الملكية المطلقة.[٢]

بوسيه :

لحق (بوسيه) بركب المنكرين لشرعية المقاومة ، ففي مصنف له بعنوان (السياسة المستمدة من الكتاب المقدس) وقد نشر سنة ١٧٠٩م يرى أن السيادة تتولد عن نزول الأفراد عن حرياتهم جميعا للحاكم، وهو بهذا يتفق مع (هوبز)، ولكنه يخالفه في القول، إن السلطة التي نشأت عن هذا النزول تقوم في ذات الوقت بمشيئة الله، فالملكية عند (بوسيه) نظام مقدس، وأن الملوك يباشرون مهام السلطة

---

(١) د. رمزي الشاعر ـ المرجع السابق ص ٧٢٥ .

(٢) د. إبراهيم درويش ـ علم السياسة ـ المرجع السابق ص ١٧٠، ١٧١.

بوصفهم وزراء لله في الأرض. تعالى الله عما يصفون.

فالتعدي على الملوك عيب في حق الله ـ إن شخص الملك مقدس لأن مهمته مقدسة ، وعليه فطاعة الملوك طاعة لله، ويضيف أن الملوك وهم يباشرون سلطانهم المقدس يفترض أنهم أمناء عل تلك السلطة فلا يستعملونها إلا لتحقيق الصالح العام.

ولكن عدم مراعاة الملوك لذلك لا يسقط عن الرعايا واجب الطاعة، فهذه واجبة حتى ولو كان الأمير فاجراً ظالمًا، أو حتى كافراً، فذاك هو مسلك المسيحيين الأول، فقد كانوا يرون في أباطرة الرومان أنهم مختارون من الله[١].

ومن ثم فلا مجال عند بوسيه للقول بشرعية المقاومة، بل إنه يرى تحريمها تحريماً مطلقاً، وتديناً لله مهما كان من أمر الحاكم والمدى الذي يصل به في طغيانه. وعلى الشعب أن يقبل الخضوع للحاكم بالرضا والتسليم في جميع الأحوال[٢]. لأن الحاكم إنما يسأل عن أعماله أمام الله وحده ، ولا يحق للمحكومين أن ينالوا من هيبته ، وما عليهم إلا الطاعة المطلقة[٣].

مونتسكيو:ـ

ومع تسليم (مونتسكيو) لإمكانية تحقق طغيان السلطة ، وهو عنده حتمي التحقق إذا اجتمعت كافة السلطات في يدي شخص أو هيئة واحدة ،إلا أنه يرى إنه لا سبيل لدرء هذا الطغيان إلا بتوزيع السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وعدم تركيزها جميعا في يد أو هيئة واحدة فقد قال، هذا الفقيه بمبدأ الفصل بين

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٥٩ .

(٢) د. رمزي الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٢٦ .

(٣) د . محمد كامل ليلة ـ نظرية التنفيذ المباشر ـ المرجع السابق ص ٥٦١ .

السلطات كعلاج للطغيان فلا يحد السلطة إلا السلطة ومن ثم فتحقيق مبدأ الفصل بين السلطات في نظام الحكم من شأنه أن يغنينا عن البحث في شرعية وسيلة مقاومة السلطة أي أنه يرى أن المقاومة تتحقق ولكنها من طراز آخر هو مقاومة السلطة بالسلطة.

روسو:ـ

أما روسو فقد استبعد تحقق الطغيان من خلال نظام الحكم الذي بشر به ودعا إليه، والمتمثل في جعل السيادة للمجموع (الشعب) وفي كون التشريع تعبير عن الإرادة العامة الصادرة عن ذلك المجموع، فلا يتصور هذا الفقيه أن يستبد المجموع بنفسه ومن ثم تنتفي الحاجة وفق منطقه هذا إلى البحث عن شرعية المقاومة[1].

جـ: الفقه الحديث والمعاصر المنكر لشرعية المقاومة

لم يعدم الفقه الحديث والمعاصر من المنكرين لشرعية المقاومة ومن هؤلاء:

كانت، واسمان، وكاريه دي مالبرج، إيزنمان، وجورج دبيوي.

فيرى كانت التحريم المطلق لكل تمرد أو مقاومة لسلطان الدولة وخلاصة رأيه في هذا الصدد ما يأتي:ـ

أولاً: إنه ليس للشعب أن يحمي نفسه بالسلاح ضد السلطة العامة إذ ليس من حقه أن يبحث في مشروعية تلك السلطة ، ومن ثم فكل مقاومة من قبل الشعب للسلطة العامة تعتبر مدانة وغير قانونية.

ثانياً: لا يجوز أن يتضمن دستور الدولة نصا يبيح مقاومة السلطة[2].

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٦٣ .

(٢) د. محمد كامل ليله ـ نظرية التنفيذ المباشر المرجع السابق ٥٦٢ .

اسمان:.

يبرر (اسمان) موقفه الرافض لشرعية المقاومة بمقولة إن في الأنظمة الديمقراطية الحرة ما يكفل مواجهة الطغيان بوسائل سلمية يتمثل على الأقل في الرجوع إلى الهيئات التشريعية في الدولة، فعن طريق الحصول على تأييد الرأي العام يمكن تعديل القوانين التي قد تفوح منها رائحة الطغيان، ويرى (اسمان) انه لا يصح القول بشرعية المقاومة استناداً إلى الحالات الناجحة للمقاومة، لأن ذلك يعد خروجاً على نطاق القانون وولوجًا إلى نطاق الواقع[1].

كاريه دي مالبرج:.

الذي برر رفضه لشرعية المقاومة بالقول أن القانون قاعدة سامية لأنها تعبير عن الإرادة العامة، ومن ثم لا يصح المساس بها، ولا يجوز الامتناع عن طاعة القانون[2].

أيزنمان:.

ويؤسس هذا الفقيه رأيه المنكر لشرعية المقاومة بالقول إن الاعتراف بالمقاومة ينطوي على خلط بين القانون والأخلاق ، ويرى أنه لا يعتد بشرعية المقاومة إلا إذا رخص بها القانون.

أما قبل ذلك فهي تبقى في دائرة الحظر[3].

جورج ديبويه : .

ويقتفي (جورج ديبويه) أثر أيزنمان في تحريم المقاومة فالدولة هي التي يحق لها استخدام القوة دون غيرها[4].

---

(١) د. رمزي الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٢٧ .

(٢) د. رمزي الشاعر ـ المرجع السابق ص ٧٢٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٢٧ .

(٤) د. رمزي الشاعر ـ المرجع السابق ص ٧٢٨

كوليار:-

ويري أن مقاومة الحكومات البوليسية والدكتاتورية غير مجدية وغير منتجة وتؤدي إلي إراقة الكثيرة من الدماء [1].

(١) Colliard (claud - Albert) : "Libertés publiques" 5e ed. edition Dalloz paris 1975 op. cit., pp. 175 - 176.

المطلب الثالث
موقف المشرع الوضعي من شرعية المقاومة

بالرغم من التأييد الفقهي الساحق لشرعية المقاومة على النحو الذي سبق بيانه، وبالرغم من الحجج البينة التي ساقها ذلك الفقه على مر الأزمنة والعصور للتدليل على سلامة توجهه وعقلانية مسعاه ومنطقية طرحه المناهض لاستبداد وطغيان السلطة العامة ، والمؤيد لنصرة الشعوب المقهورة ظلما وعدوانا من قبل حكامها.

وعلى الرغم من واقعية ذلك الطرح بفعل ما حفل به التاريخ ولا يزال يحفل من طغيان مروع ورهيب مارسته سلطة الحكم، ولا تزال تمارسه في غير قليل من بلدان العالم إزاء المحكومين والتي تقف سجلات المنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان وحرياته شاهداً على ما بلغته كثير من سلطات الحكم من تعسف ووحشية في تعاملها مع مواطنيها يندى لها جبين الإنسانية.

على الرغم من ذلك جميعه، وقف المشرع الوضعي متجهم الوجه مكابراً ومنكرًا لشرعية المقاومة.

ولم يكتف المشرع الوضعي بعدم إباحة مقاومة الطغيان بل ذهب إلى تحريمها فجعل من المقاومة جريمة يعاقب عليها بأشد وأقسى العقوبات تدعيماً لسلطان الحكام على المحكومين[1].

وغدت القاعدة السائدة في كافة التشريعات الوضعية هي تحريم المقاومة.

---

(١) د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ـ المرجع السابق ص ٦٨ .

بيد أن ثمة استثناء على تلك القاعدة عرفته بعض التشريعات الوضعية حيث اعترفت بشرعية المقاومة بعض إعلانات الحقوق الفرنسية غداة الثورة الفرنسية، ومن قبلها أقرت بعض الدساتير الأمريكية في أمريكا الشمالية شرعية المقاومة. كما كان للتشريع الإنجليزي قصب السبق على غيره من التشريعات الوضعية في الاعتراف مبكراً بشرعية المقاومة

وفيما يلي ذكر للطائفتين من التشريعات المعترفة بشرعية المقاومة والمنكرة لها كل على حدة.

أولاً
التشريع الوضعي المعترف بشرعية المقاومة

أ ـ العهد الأعظم في إنجلترا يعترف بشرعية المقاومة :ـ

سنة ١٢١٥م وعلى أثر نزاع تأجج بين التاج والبارونات الإنجليز، اضطر الملك جان سانتير على التوقيع على تشريع سمى بالعهد الأعظم، وتضمن هذا العهد حقوقاً وحريات للمحكومين، ووضع قيوداً على سلطة الحكم، وموضع الشاهد على ما نحن بصدده هو تضمينه نصاً يفيد، أن كل حكم يصدر في المستقبل مخالفاً لقواعد هذا العهد، يعد باطلاً ولا أثر له، وأيضاً إمعاناً في التمسك بنصوص ذلك العهد، نص فيه على تشكيل هيئة من خمسة وعشرين حارساً من بين أعضاء المجلس الكبير يكون لها الحق في استخدام القوة ضد الملك ـ أي مقاومته بالقوة ـ إذا حاول الخروج على القيود المفروضة في العهد[1].

ب ـ إعلانات الحقوق الأمريكية تعترف بشرعية المقاومة :ـ

أعلنت المستعمرات الإنجليزية الثلاث عشرة الواقعة على ساحل المحيط الأطلنطي بأمريكا الشمالية استقلالها في يوليو ١٧٧٦م ومما جاء في وثيقة إعلان الاستقلال بأن جميع الناس قد خلقوا أحراراً ومتساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقا لا تبديل فيها ، من بينها حق الحياة والحرية، وأن الحكومات تعمل على كفالة الحقوق والحريات مستمدة قوتها العادلة من رضا الرأي العام بها[2].

---

(١) د. طعيمة الجرف القانون الدستوري ـ مكتبة القاهرة الحديثة ط ١٩٦٤ ص ١٦٧. ود. رمزي الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٣٦ أيضا د. كريم يوسف احمد ـ الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة المرجع السابق ص ٣٥٨ .

(٢) د. كريم يوسف احمد كشاكش. الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة المرجع السابق ص ٣٥٩ .

ومما جاء في الإعلان المذكور أيضاً أن الحكومات ما وجدت إلا لتصون للناس حقوقهم تلك، فإذا ما أصبح نظام الحكم خطراً يهدد بلوغ هذه الغاية كان للشعب أن يعدله أو يلغيه، ويقيم حكومة جديدة ، تكفل له السلام والرفاهية. حقيقة أن الحكمة تقتضي عدم تغيير الحكومات القائمة من قديم لأسباب واهية عابرة، ولكن استرسال الحكومات في التعسف في استعمال السلطة واغتصابها بقصد إخضاع الشعب لاستبداد مطلق ـ يجعل من حق هذا الشعب بل من واجبه أن يسقط تلك الحكومات مهيئاً لنفسه من الوسائل الجديدة ما يكفل له الأمن في المستقبل(١).

وجاء في إعلان الحقوق الصادر مع دستور (ما ساشوسيت) في سنة ١٧٨٠م أنه لما كان هدف كل حكومة هو ضمان بقاء الجماعة السياسية وحمايتها وتمكين الأفراد من التمتع بحقوقهم الطبيعية في أمن وسلام، فإن للشعب حق تغيير الحكومة واتخاذ ما يراه لازماً من تدابير تضمن له الأمن والرفاهية إذا ما قصرت هذه الحكومة في تحقيق تلك الأهداف.

وقد أوردت إعلانات الحقوق الصادرة في ولايات أخرى ذات الأفكار وهذه الولايات هي:ـ ما ريلاند وكاليفورنيا ونيو هامبشير وفرجينا.

ج.إعلانات الحقوق الفرنسية تعترف بشرعية المقاومة :.

في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى أصدرت الجمعية الوطنية في السادس والعشرين من أغسطس١٧٨٩م إعلاناً لحقوق الإنسان والمواطن، وقد جاء في صدر هذا الإعلان ما نصه: أن ممثلي الشعب الفرنسي يعتبرون أن جهل حقوق الإنسان ونسيانها واحتقارها هي الأسباب الوحيدة للبؤس العام وفساد الحكومات، ولذلك قرروا أن يعرضوا في إعلان رسمي حقوق الإنسان الطبيعية

---

(١) د.محمد طه بدوى ـ حق مقاومة ـ الحكومات الجائزة المرجع السابق ص ٦٩ .

المقدسة التي لا يمكن التنازل عنها، حتى يكون هذا الإعلان حاضراً في ذهن كل أعضاء المجتمع السياسي، فيذكرهم بدون انقطاع بحقوقهم وواجباتهم، وحتى تكون كل أعمال السلطة التشريعية والتنفيذية محلا للمقارنة في كل لحظة ـ مع هدف كل نظام سياسي، ولذلك فان الجمعية الوطنية تعتبر وتعلن الحقوق الآتية للإنسان والمواطن: ـ

المادة الثانية: أن هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن أن تسقط بالتقادم، وهذه الحقوق هي: الحرية، والملكية، والحق في الأمن وفي مقاومة الظلم[١].

وقد أصبحت وثيقة إعلان حقوق الإنسان تلك جزءاً من الدستور الفرنسي الصادر في سبتمبر ١٧٩١م ومرة أخرى تتبنى فرنسا شرعية المقاومة في إعلان آخر لحقوق الإنسان والمواطن وهو الصادر مع دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣م وقد جاء في المادة ٣٣ من الإعلان المذكور أن حق مقاومة التصرفات الاستبدادية ليس إلا نتيجة لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى وفي المادة ٣٤ يذكر الإعلان أن الاستبداد الموجه إلى فرد واحد في الجماعة هو استبداد بكل عضو من أعضائها.

كما يقرر الإعلان في المادة ٣٥ أنه (إذا اغتصبت الحكومة حقوق الشعب، فإن المقاومة الشعبية والفردية لتصرفها الاستبدادي تمثل حينئذٍ أقدس حقوق الإنسان وألزم واجباته الطبيعية) .

أما المادة الحادية عشرة من الإعلان فقد حددت ماهية الاستبداد والطغيان، فذكرت أن كل إجراء يتخذ على غير ما يقتضيه القانون يعد حكماً استبدادياً، ويحق

---

(١) د. كريم يوسف احمد كشاكش. الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة المرجع السابق ص ٣٦١ .

لمن يتخذ ضده بالإكراه أن يرده بالقوة[١].

هذا وقد كتب مقرر مشروع الإعلان آنف الذكر لدى الجمعية الوطنية بهذا الصدد قائلا: إن الثورة حق مقدس، خالد، أسمى من التشريع، وأن مزاولة هذا الحق لا تخضع لمنظم غير ضمير الذين وقع عليهم الجور وفضائلهم فبالثورة قد حطمنا أغلالنا عام ١٧٨٩م وبها أيضاً قضينا على الطغيان عام ١٧٩٢م واعترافاً لها بهذا الفضل وعبرة للشعوب والأجيال المقبلة يجب أن يقام للثورة نصب تذكاري على مقربة من نصب الحرية حتى يذكر الشعب دائماً بحقوقه وينبه ذوي الأطماع بعاقبة الغاصبين[٢].

وهكذا فتح إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في فرنسا سنة ١٧٩٣م الباب على مصراعيه للمقاومة، وأعلن شرعيتها، بل وأوجبها ووصفها بأنها حق مقدس، ولم يقصر مزاولتها على مجموع الشعب، بل جعل ذلك لكل الناس أفراداً أو جماعات، ولم يكتف الإعلان أيضا بمجرد مقاومة سلبية بل دعا إلى مقاومة إيجابية بأقسى وأقصى صورها وهي الثورة.

إلا أن حق المقاومة توارى فلم يأت على ذكره آخر إعلان صدر في فرنسا سنة ١٧٩٥م[٣]. وأصبح إنكار شرعية المقاومة هو القاعدة السائدة ليس في فرنسا فحسب بل على صعيد التشريعات الوضعية في دول العالم قاطبة هذا ما أعرض له فيما هو آت من الدراسة .

---

(١) د. طعيمة الجرف القانون الدستوري - المرجع السابق ص ١٦٨ م وأيضا د. رمزي الشاعر - النظرية العامة للقانون الدستوري - المرجع السابق ص ٧٣٦، ٧٣٧ .

(٢) د. محمد طه بدوي - حق مقاومة الحكومات الجائرة المرجع السابق ص ٧١.

(٣) د. رمزي الشاعر - النظرية العامة للقانون الدستوري - المرجع السابق ص ٧٣٧ .

ثانياً
إنكار شرعية المقاومة في التشريع الوضعي

القاعدة السائدة في كافة التشريعات الوضعية هي إنكار شرعية المقاومة، فقد درجت دساتير الدول، وكذلك إعلانات الحقوق اعتباراً من آخر إعلان للحقوق صدر في فرنسا سنة ١٧٩٥م على إغفال النص على حق المقاومة.

وقد قيل في تبرير إنكار المشرع الوضعي لحق المقاومة الكثير نذكر منه:

ففي فرنسا عللت اللجنة التي اضطلعت بوضع إعلان سنة ١٧٩٥م عدم تضيمنها النص على شرعية المقاومة في صلب هذا الإعلان بأن النص عليه يؤدي إلى مخاطر ويفتح الباب أمام أضرار جسيمة تتمثل في إساءة استعمال ذلك الحق دون قيد[١].

وفي بلجيكا انتهت لجنة وضع الدستور سنة ١٨٣٠م إلى عدم النص على حق المقاومة في الدستور مبررة مسلكها هذا بالقول إنه من الخطر على الدولة النص عليه، وأن هذا الحق يوجد على أية حال دون نص، وخير أن تتركه غامضا ينمو فوق الأنظمة الموضوعة إذ أن ذلك أفضل من النص عليه بين مواد الدستور[٢].

كما قيل في تبرير صمت الدساتير الحديثة عن النص على شرعية المقاومة إنه من الصعوبة بمكان الاعتراف رسميا بهذا الحق في الحكومات الديمقراطية التي تنبع

(١) د. رمزي الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٣٧ .
(٢) د. محمد كامل ليله نظرية التنفيذ المباشر المرجع السابق ص ٥٦٧ .

من الشعب ولمصلحته، ويرجع ذلك إلى أن هذا الحق قد ارتبط بصراع الشعوب للحرية ضد سلطان الملوك المستبدين، وحين انتشر الفكر الديمقراطي وتأكدت حريات الشعوب وسيادتها انهار سند الحق في المقاومة لأن الديمقراطية لا تقوم على الطغيان والاستبداد، كما أن انتشار المذهب الماركسي وقيام دساتير بعض الدول على أساس هذا المذهب وعدم تضمين هذه الدساتير لحق المقاومة مرجعه ما تزعمه هذه الدول من قيامها على سند شعبي بهدف موازنة جميع القوى الاجتماعية في الدولة ومنع استغلال الإنسان للإنسان، ولذلك لا تستشعر الحاجة إلى الاعتراف للأفراد بحق مقاومتها، أو منازعتها السلطان الذي تحتاج إليه لدفع ما يهدد استقرار النظام، أو يعتدي على كيان الدولة وأمنها، ذلك هو ما أبداه (بيردوا) من تبرير لعدم النص في دساتير الديمقراطيات الغربية أو الاشتراكية على حق الشعوب في مقاومة الطغيان[1].

---

(١) د. رمزي الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ٧٣٨ وأيضا د. طعيمة الجرف ـ القانون الدستوري ـ المرجع السابق ص ١٦٩ .

المبحث الثاني

شرعية المقاومة في الشريعة الإسلامية

أبين فيما يلي شرعية مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية وفقاً للتقسيم التالي:

المطلب الأول : شرعية مقاومة طغيان كفر الحاكم.

المطلب الثاني : شرعية مقاومة طغيان جور الحاكم وفسقه.

المطلب الأول

شرعية مقاومة طغيان الكفر

تقدم بنا القول أن الكفر منكر عظيم، فهو أنكر المنكرات وأعظم المحرمات الشرعية، وأن الشارع الإسلامي أوجب تغيير كل منكر، وإذ أن الكفر هو أنكر المنكرات فإن تغييره ومقاومته أوجب وأولى، ومقدم إنكاره وتغييره ومقاومته على كل ما دونه من المنكرات، هذا ما قرره الشرع،حيث جعل الحفاظ على الدين ضرورة عليا، وفي قمة المصالح التي أوجب على المسلمين رعايتها والدفاع عنها، وهي بهذا الاعتبار مقدمه في الرعاية والأولوية على ما دونها من المصالح الضرورية الأخرى التي اعتبرها الشارع كضرورة الحفاظ على النفس والمال اللتين شرع الإسلام التضحية بهما في سبيل إعلاء ضرورة الحفاظ على الدين، والتي يمثل كفر الحاكم عدوانا عليها يتعين دفعه ومقاومته .

وفي سبيل دفع هذا العدوان فتح الشارع الباب على مصراعيه لكل صور المقاومة من الإنكار باللسان والقلب، فالقوة واليد فضلا عن إسقاط حقوق الحاكم فلا طاعة ولا نصرة ولا تعاون مع السلطة الكافرة بل الواجب عزل الحاكم الكافر، فإن لم ينعزل كان الخروج عليه مشروعا، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع وفيما يلي بيان لهذه الأدلة :

أولاً : شرعية مقاومة طغيان الكفر من القرآن الكريم:

أ جميع الآيات القرآنية المتضمنة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي سبق ذكرها.

ب آيات أخرى أمرت بجهاد الكفار وأوجبت جهادهم بأقصى المجاهدة وأعنفها وهو القتال كما يلي:

١ آيات تحض على الجهاد بوجه عام أي بصوره كافة من جهاد للنفس بحملها على طاعة الله بعمل الواجبات ومنعها عن المحرمات، ومن جهاد للشيطان بنبذ وساوسه وعدم اتباع ما يدعو إليه، وجهاد الكفار وفي هذا جاء في المدونة الكبرى ما نصه : (الجهاد ينقسم إلى أربعة أقسام جهاد بالقلب، وجهاد باللسان، وجهاد باليد، وجهاد بالسيف). فجهاد القلب جهاد الشيطان، ومجاهدة النفس عن الشهوات المحرمات قال الله تعالى: ﴿ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾[1]. وجهاد اللسان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن ذلك ما أمر الله به نبيه عليه الصلاةوالسلام من جهاد المنافقين فقال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[2] . فجاهد ﷺ الكفار بالسيف وجاهد المنافقين باللسان... وجهاد اليد زجر أهل ذوي الأمر أهل المنكرات عن المنكرات والأباطيل والمعاصي والمحرمات وعن تعطيل الفرائض والواجبات بالأدب والضرب على ما يؤدي إليه الاجتهاد في ذلك ومن ذلك أقامتهم الحدود على القاذفين والزناة وشاربي الخمر وجهاد السيف قتال المشركين على الدين فكل من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله إلا أن الجهاد في سبيل الله إذا أطلق فلا يقع بإطلاقه إلا على مجاهدة الكفار بالسيف)[3].

---

(١) من سورة النازعات من الآية ٤٠ والآية ٤١ .

(٢) من سورة التوبة الآية ٧٣ .

(٣) المدونة الكبرى للإمام مالك دار الفكر بيروت ط ١٩٧٨ المجلد الأول ص ٣٦٨، ٣٦٩ .

وفي الجملة كل جهد يبذله المسلم في سبيل الله، فهو جهاد في شريعة الإسلام، ويدخل في ذلك دخولا أولياً من جاهد لتكون كلمة الله هي العليا، ومن قبيل ذلك جهاد الحاكم الخارج على الشرعية الإسلامية بدفع عدوانه على دين الله.

ومن الآيات التي حضت على الجهاد بمعناه العام قوله تعالى ﴿ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾[1] . ﴿ وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ ﴾[2] . ﴿ وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ﴾[3] . ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[4] وقوله تعالى ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[5] فالآيات السابقات تحث وتحض على الجهاد، في سبيل الله دون أن تحدد درجة أو صورة بعينها من صور الجهاد وهذا الإطلاق تكليف للمسلمين بأن يبذل كل ما في وسعه وطاقته في تحقيق شريعة الله، عملا بما أمر واجتناباً لما نهي عنه، فإن كافة صور المقاومة التي سبق بيانها تدخل في معنى الجهاد الذي وجهت وحضت عليه الآيات المتقدمة.

٢ آيات من القرآن توجب صورة بعينها من صور الجهاد وهي القتال وهذا هو الجهاد بمعناه الخاص في شرع الإسلام[6].

---

(١) من سورة الفرقان من الآية ٥٢.

(٢) من سورة العنكبوت من الآية ٦ .

(٣) من سورة الحج من الآية ٧٨.

(٤) من سورة العنكبوت من الآية ٦٩.

(٥) من سورة النساء من الآية ١٤١.

(٦) الإمام جلال الدين السيوطي، أربعون حديثا في فضل الجهاد حققه وعلق عليه مرزوق علي إبراهيم. دار الفضيلة ـ القاهرة ص ٢٢.

قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴿٥﴾ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴾[2].

وقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[3].

وقوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴾[4] وقال تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[5].

---

(١) من سورة الأنفال الآيتان ٣٨، ٣٩ .

(٢) من سورة محمد الآيات من ٤ إلى ٦ .

(٣) من سورة الأنفال من الآيتان ٦٥، ٦٦ .

(٤) من سورة النساء الآية ٧٦.

(٥) من سورة البقرة الآية ٢١٦.

وقال تعالى: ﴿ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ۗ وَنُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَـٰمِهِمْ ﴾[2].

فالنبي والمؤمنون مأمورون بمجاهدة الكفار والمنافقين مع دعوى هؤلاء المنافقين للإسلام والمبالغة في جهادهم، وقد تأكد ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ ﴾ حيث اقتضت الحال الغلطة عليهم بالقول والفعل وهذا الجهاد يدخل فيه الجهاد باليد والجهاد بالحجة واللسان[3].

قال ابن عباس رضي الله عنهما في الآية ﴿ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ ﴾ بالسيف والمنافقين باللسان ﴿ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ ﴾ قال أذهب الرفق عنهم وقال ابن مسعود رضي الله عنه ﴿ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ ﴾ قال: بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وليلقه بوجه مكفهر أي عابس متغير من الغيظ والبغض[4].

---

(١) من سورة التوبة الآيتان ١١ ، ١٢.

(٢) من سورة التوبة الآية ٧٣ ومن الآية ٧٤.

(٣) الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ـ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ـ مطبوعات الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة جـ٣ ص ١٢٦.

(٤) مجموعة التوحيد ـ ستة عشر رسالة لشيخ الإسلام احمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ـ المرجع السابق ص ١٦٢.

وقال تعالى ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[1].

وهذه الآية تضمنت الأمر بقتال اليهود والنصارى ومن في حكمهم ممن اتصف بصفة من صفاتهم التي اقتضت قتالهم، وهذه الصفات هي: عدم الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً صحيحاً يصدقونه بأفعالهم وأعمالهم، وعدم اتباعهم شرع الله في تحريم المحرمات وعدم الديانة بالدين الصحيح وإن زعموا أنهم على دين[2].

ثانياً : شرعية مقاومة طغيان الكفر من السنة

تجد شرعية مقاومة الكفر سندها من السنة في كافة الأحاديث المتقدم ذكرها بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار كون الكفر أنكر المنكرات الشرعية، فيكون تغييره ومقاومته أوجب الواجبات الشرعية .

كما قررت السنة شرعية مقاومة طغيان الكفر من خلال نصوص عامة تحث على الجهاد في سبيل الله بصفة عامة، وأخرى تحض على جهاد الكفر بصفة خاصة، ومقاومته وفيما يلي ذكر لتلك النصوص:

نصوص من السنة تحث على الجهاد بصفة عامة :

قال ﷺ: (من قاتل في سبيل الله عز وجل، من رجل مسلم، فواق ناقة، وجبت له الجنة)[3] .

---

(١) من سورة التوبة الآية ٢٩ .

(٢) الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي المرجع السابق ص ١٠٦ .

(٣) أخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في من يكلم في سبيل الله، =

وقال ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق، ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال)[1].

وقال ﷺ: (ما ترك قوم الجهاد إلا عمَّهم الله بالعذاب)[2]، وقال (من لقي الله بغير أثر من جهاد لقيه وفيه ثلمة)[3]. وفي الحديث (جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر والرجل يقاتل ليرى مكانه فمن في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله)[4].

والأحاديث المتقدمة، وغيرها كثير تحرض على الجهاد، وتباركه وترغب فيه بصوره كافة، جهاد الكلمة، وجهاد اليد (القتال)، وجهاد المقاطعة، والنبذ وعدم التعاون... الخ.

= (١٦٥٧) وأبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب فيمن سأل الله تعالى الشهادة، (٢٥٤١) والنسائي، المجتبى، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب ثواب فيمن قاتل في سبيل الله فواق ناقة، (٣١٤١) وابن ماجة، السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب القتال في سبيل الله سبحانه وتعالى، (٢٧٩٢) كلهم من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال أبو عيسى الترمذي: حديث صحيح.

(١) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب في دوام الجهاد، (٢٤٨٤) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه .

(٢) أخرجه الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وآخر، دار الحرمين القاهرة، ط ١٤١٥هـ، جـ ٤ ص ١٤٨ ـ ١٤٩ رقم (٣٨٣٩) من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

(٣) أخرجه الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل المرابط، (١٦٦٦) والحاكم، المستدرك، مرجع سابق، جـ ٢ ص ٨٩ رقم ٢٤٢٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، (٢٨١٠) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، (١٩٤٠) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .

والجهاد المعتبر في ميزان الله وشرعه هو ما كان يهدف إلى إعلاء دين الله ونصرته، بامتثال ما أمر واجتناب ما نهى الله عنه، وميادينه أي الجهاد متعددة بتعدد جبهات العدوان على دين الله، فقد يكون هذا الميدان نفس الإنسان ذاتها بحملها على طاعة الله ورسوله، وقد يكون الميدان هو السلطة الحاكمة إذا ارتكبت عدواناً على الشرع أو نكصت عن العمل بما شرع الله.

فمتى ما وقع العدوان على دين الله شرع الجهاد لرد هذا العدوان، فإن كان مصدر العدوان على دين الله من آحاد الناس، أخذ بجريرته فأقيم عليه الحد أو التعزير، وإذا كان مصدر العدوان الحاكم أخذ أيضاً بذنبه، ومنها إقامة حد الردة، فإن امتنع بسلطانه قوتل حتى يفيء إلى أمر الله.

نصوص من السنة تشرع مقاومة الكفر:

(عن عبادة بن الصامت قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)[1].

وجاء في عمدة القارئ في صحيح البخاري المراد من النزاع القتال، قوله بَوَاحاً بفتح الباء الموحدة وتخفيف الواو وبالحاء المهملة أي: ظاهراً باديًا من قولهم باح الشيء يبوح به بوحاً وبواحاً إذا أذاعه وأظهره، قوله (برهان) أي نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل[2].

(١) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمامَ الناسُ، (٧١٩٩) ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء بغير معصية، (١٧٠٩).

(٢) عمدة القارئ في صحيح البخاري ـ المرجع السابق ص ١٧٩ .

وقال عليه الصلاة و السلام (لا يجتمع في النار كافر وقاتله أبداً)(١).

وقال ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)(٢).

وروى أبو هريرة أنه لما توفي النبي ﷺ واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله، قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه، قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق(٣).

مما تقدم يبين بجلاء ووضوح بأنه لا مكان ولا إمكانية شرعية في استمرار ولاية الحاكم في الشرع الإسلامي إذا مرق عن الدين وكفر، سواء تحقق كفره من خلال سلوكه واعتقاده الشخصي، أو من خلال أعماله المتصلة بالرعية بأن يأمر أو ينهى بحكم ماله من سلطة بالمخالفة لشرع الله.

إذا بلغ الحاكم هذه الدرجة من الانحراف عن الشرعية الإسلامية وجبت محاكمته، وتنفيذ حكم الله فيه، والذي يتولى تقرير ذلك وتنفيذه هم أهل الحل

---

(١) مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب من قتل كافراً ثم سدد، (١٨٩١) وأبو داود، السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب في فضل من قتل كافراً، (٢٤٩٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) سبق تخريجه ص ٣٠١.

(٣) عمدة القارئ في صحيح البخاري ـ المرجع السابق ص٨١، ٨٢.

والعقد، هذا إن قدروا على ذلك، وإلا انتقلت مسئولية ذلك إلى الأمة كافة[١].

فإن أبى الانقياد للشرع شرعت كافة صور المقاومة في مواجهته بما في ذلك الخروج عليه بالقوة[٢].

ولا خلاف بين علماء الأمة في هذا كما سنبين فيما يأتي:

(١) د. محمد عارف خليل أبو عيد. وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية ـ دار الأرقم. الكويت ط ١٩٨٥ ـ ص ٢٨١.

(٢) عبد الكريم غلاب ـ صراع المذهب والعقيدة في القرآن ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ط ١٩٧٩ ص ٤٠٨ .

ثالثاً: موقف الفقه الإسلامي من شرعية مقاومة طغيان الكفر

أجمع علماء الأمة على مقاومة الحاكم الكافر بكل صور المقاومة، ومن ضمنها الخروج عليه بالقوة إذا تعذر تنحيته إلا بها، ونقل هذا الإجماع كثير من العلماء نذكر منهم:

جاء في عمدة القارئ شرح صحيح البخاري (أجمع العلماء على أن من نصب الحرب في منع فريضة أو منع حقا لآدمي وجب قتاله فإن أبى القتل على نفسه فدمه هدر)[١].

ذكر ذلك بمناسبة عرضه لقتال أهل الردة، ونقل إجماع علماء الأمة على قتال الكفار الإمام محمد بن عبد الوهاب، ففي معرض شرحه للحديث الصحيح وهو قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل)، قال الإمام محمد بن عبد الوهاب بعد أن بيّن شرعية قتال الكفار (فأبو بكر قاتل مانعي الزكاة وهم يقولون لا إله إلا الله محمداً رسول الله وقاتلوا طوائف أهل الردة وهم يقولونها) وأضاف (وأما الذي يجب به الكف عن القتال، فهو لابد من إقامة أعلام الإسلام الظاهرة... التوحيد وترك الشرك ثم ذكر بعده ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ ﴿ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ ﴾ والنبي ﷺ بعد ذكره الثلاثة: (فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام) وانتهى الإمام محمد بن عبد الوهاب إلى القول (وهذا دل عليه

---

(١) عمدة القارئ المرجع السابق - جـ ٢٤ ص ٨١ .

الكتاب والسنة وفعل سلف الأمة وهذا الذي عليه الأئمة رضوان الله عليهم أجمعين)[١].

ويضيف في موضع آخر قوله (وهذه المسألة يقصد إخلاص العبادة لله وعدم الشرك التي تفرق الناس لأجلها بين مسلم وكافر وعندها وقعت العداوة، ولأجلها شرع الجهاد، كما قال تعالى ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْـنَةٌ ﴾[٢].

قال ابن حجر العسقلاني (إنه يقصد الحاكم ينعزل بالكفر إجماعاً فيجب على كل مسلم القيام في ذلك فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض)[٣].

وقال القاضي عياض (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد للكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر وتغير الشرع خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه. ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر)[٤].

نقل الإجماع في المسألة موضوع البحث الإمام الشوكاني فقال (وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وإن طاعته خير من

---

(١) مجموعة التوحيد وتحتوي على ست عشرة رسالة لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد ابن عبد الوهاب ـ المكتبة السلفية المدينة المنورة ـ ص ٢٠٤، ٢٠٦.

(٢) مجموعة التوحيد وتحتوي على ست عشرة رسالة لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد ابن عبد الوهاب ـ المكتبة السلفية المدينة المنورة ـ ص ٨٤ . من سورة البقرة من الآية ١٩٣ .

(٣) فتح الباري، المرجع السابق، ج١٣ ص ١٢٣ .

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم، المرجع السابق، ج١٢ ص ٢٢٩.

الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها)[1].

من العرض المتقدم قام الدليل من الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة على شرعية مقاومة الحاكم الكافر بكل صور المقاومة بما في ذلك واجب الخروج عليه بالقوة، وأن حكم المقاومة هذا هو الوجوب بحق كل مسلم كل بحسب قدرته واستطاعته.

(١) نيل الأوطار للشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ط ٢ سنه ١٣٤٤ هـ، ج٧ ص ٣٦١.

المطلب الثاني
شرعية مقاومة طغيان جور الحاكم وفسقه

أولاً: شرعية مقاومة طغيان جور الحاكم وفسقه في القرآن

قام الدليل على شرعية مقاومة طغيان جور الحاكم وفسقه من القرآن على النحو الآتي:

أ- كافة الآيات الدالة على شرعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي سبق ذكرها.

ب - وهناك آيات أخرى تحرض على مقاومة الظلم والانتصار من الظالمين وعدم طاعتهم وأخرى تمنع تمكينهم من الأمر والنهي في الأمة منها:

١ - قوله تعالى ﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾[١].

هذا تعليل للانتصار من الظالم[٢]. وفيه دلالة على شرعية المقاومة بالقول الغليظ.

٢- وقال تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾[٣]. ومما جاء في شرح هذه الآية: البغي (الظلم) أي الذين إذا أصابهم بغي المشركين في الدين

---

(١) من سورة النساء الآية ١٤٨ .

(٢) عمدة القارئ ـ شرح صحيح البخاري للإمام بدر الدين العيني ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت جـ ١٢ ص ٢٩١ .

(٣) من سورة الشورى الآية ٣٩ .

انتصروا عليهم بالسيف، أو إذا بغى عليهم باغ كرهوا أن يستذلوا لئلا يجترئ عليهم الفساق[١]. فالانتصار على البغي صفة أثبتها الشرع للمؤمنين فهي لازمة لهم بوصفها صفة من صفاتهم التي يتميزون بها عن غيرهم.

٣ ـ قوله تعالى ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ۝ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[٢].

والآية واضحة الدلالة على شرعية الانتصار على الظالم والانتقام منه ومقاومته، وأن من يعمل على الانتقام من الظالم لا سبيل عليه أي لا لوم عليه ولا إثم إنما السبيل باللوم والإثم على الذين يظلمون الناس ويبتدئون الناس بالظلم ويبغون في الأرض يتكبرون فيها ويقتلون ويفسدون عليهم بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم[٣].

٤ ـ وقوله تعالى ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾[٤].

وهذه الآية تدعو صراحة إلى نبذ طاعة من يأمر الناس بهواه دون التزام بشرع الله، ذلك أن الحاكم إما أن يأمر وينهى بما أمر الله ورسوله، أو بما نهيا عنه، أو وفقاً لأمر الله ونهيه بالاجتهاد أو وهذا هو المحظور أن يمارس سلطة الأمر والنهي من غير التزام بالشرع، فيكون قد أمر ونهى بهواه إذ ليس إلا الشرع أو الهوى. وقد أمرنا

(١) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري للإمام بدر الدين العيني المرجع السابق ج١٢ ص ٢٩١ .

(٢) من سورة الشورى الآيتان ٤١ ، ٤٢ .

(٣) عمدة القارئ ـ شرح صحيح البخاري المرجع السابق ج١٢ ص ٢٩١.

(٤) من سورة الكهف من الآية ٢٨.

الشارع بالآية المتقدمة بصورة من صور المقاومة لمن مارس سلطة الحكم بالهوى وهذه الصورة عدم الطاعة والعصيان لأمره ونهيه. وفي هذا يؤثر عن بعض الصحابة قوله (من عدل عن هذا ـ وأشار إلى القرآن ـ قومناه بهذا ـ وأشار إلى السيف)[(١)]

والحاكم الذي يمارس سلطة الحكم دون اتباع لشرع الله ولكن وفقاً لهواه هو من أظلم الحكام لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا ﴾[(٢)]. لأنه يحرم الناس امتياز التحاكم للقانون الأفضل والأسمى والأعدل والأتقى... ذلكم هو شرع الله .

٥ ـ قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾[(٣)] .

وفي الآية دلالة على دعوة الشارع للمقاومة السلبية بالهجرة من البلد الذي لا يتمكن فيه المسلم من عبادة الله حق عبادته وفي الهجرة معنى عدم التسليم للظالم أو الاستسلام له .

ومن آيات الله الدالة على شرعية المقاومة بالهجرة.

٦ ـ قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا

---

(١) ينسب هذا القول للصحابي جابر بن عبد الله ونصه: أمرنا رسول الله ﷺ أن نضرب بهذا ـ يعنى السيف ـ من خرج عن هذا ـ يعنى المصحف ـ مجموع فتاوى ابن تيمية المرجع السابق جـ٣٥ ص ٣٦٥ .

(٢) من سورة الكهف من الآية ٥٧.

(٣) من سورة النساء الآيتان ٩٧ ـ ٩٨.

حَسَنَةً﴾[١] وأيضا قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوْ مَاتُواْ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾[٢].

٧ ـ قوله تعالى ﴿ وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[٣]. وهاتان الآيتان تدعوان صراحة وعلى نحو مباشر للمقاومة السلبية (عدم الطاعة) للمفسدين، والحاكم الظالم أو الفاسق ما هو إلا صنف من أولئك المفسدين المكلفين بعدم طاعتهم.

٨ ـ وقوله تعالى ﴿ وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٤].

وفيها تقرير للمسئولية التضامنية إذ يسأل الظالم كفاعل أصلي، بينما يسأل قومه كفاعلين بالمشاركة بسبب تركهم مقاومة الظلم، وفي هذه الآية كما في غيرها تكمن مشروعية مقاومة الظلم[٥].

وأيضا قوله تعالى ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[٦].

(١) من سورة النحل من الآية ٤١ .

(٢) من سورة الحج من الآية ٥٨ .

(٣) من سورة الشعراء من الآيتان ١٥١ ـ ١٥٢ .

(٤) من سورة النمل الآيات ٤٨، ٥٠، ٥١ .

(٥) د. أحمد جلال حماد حرية الرأي في الميدان السياسي مرجع سابق ص ٢٤٤.

(٦) من سورة الأنفال الآية ٢٥.

وفيها أيضاً تقرير شرعي للمسئولية التضامنية بين المسلمين في درء الظلم ومقاومته، وأنها أي المقاومة هي التقوى التي تأمر بها الآية.

٩ ـ قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ ﴾[1]، وأيضا قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ ﴾[2].

والآيتان تفيدان إهلاك الله للقوم جميعا فأما الظالم منهم فبجريرة ظلمه، وأما المظلومون منهم فبجريرة تخاذلهم عن مقاومة الظالم، ومساهمتهم في ظلم أنفسهم بعدم دفع عدوان الظالم عنها.

١٠ـ وقوله تعالى ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[3]. وفي تفسيره لهذه الآية نقل الإمام الجصاص أقوال العلماء فقال (عن مجاهد إن الظالم لا يكون إماماً وعن ابن عباس أنه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم، فإذا عقد عليك في ظلم فانقضه، وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه أجراً في الآخرة. قال: قال: أبو بكر جميع ما روى من هذه المعاني يحتمله اللفظ وجائز أن يكون جميعه مراد الله تعالى، وهو محمول على ذلك عندنا، فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبي ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين.... فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح وبعد أن أورد الإمام الجصاص أقوال العلماء المتقدمة انتهى إلى القول فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامه الفاسق وأنه لا يكون خليفة وان من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس

---

(١) من سورة الكهف الآية ٥٩ .

(٢) من سورة يونس الآية ١٣ .

(٣) من سورة البقرة من الآية ١٢٤ .

اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبي ﷺ: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[١] ودل أيضا والكلام لا يزال للإمام الجصاص أن الفاسق لا يكون حاكماً وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم، وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذ أخبر عن النبي ﷺ ولا فتياه إذا كان مفتياً، وأنه لا يقدم للصلاة ولو قدم واقتدى به مقتد كانت صلاته ماضية فقد حوى قوله ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ هذه المعاني كلها[٢].

وأقوال العلماء الذين ذكرهم الإمام الجصاص وكذلك ما انتهى إليه هذا الإمام واضحة الدلالة على شرعية مقاومة الحاكم الظالم، أو الفاسق لأنه أولا مطعون في شرعية توليه السلطة لعدم أهليته للحكم بحكم الآية ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ ولأنه ثانياً وقد فرط بحق نفسه فأوردها موارد الفسق والظلم غير مؤتمن على شرع الله وعلى دماء وأموال وأعراض المسلمين فالذي ضيع نفسه بالفسق والظلم فهو لما سواها أضيع، ولأن عمل الحاكم يعم الكافة بخيره وشره .

من أجل ذلك جميعه ولتفادي خطر الحاكم الظالم أو الفاسق شرع الإسلام اعتبار العدالة شرط ابتداء واستمرار فيمن يلي الولاية العامة في المسلمين، وأن تخلف هذا الشرط بحق الحاكم موجب لمقاومته إن هو أصر على البقاء في السلطة بالرغم من ثبوت فسقه وجوره أي انتفاء شرط العدالة بحقه .

---

(١) أخرج البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير باب السمع والطاعة للإمام، (٢٩٥٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: (السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة).

(٢) أحكام القرآن ـ للإمام أبي بكر أحمد الرازي الجصاص ـ المرجع السابق ـ المجلد الأول ص ٦٩، ٧٠.

ثانياً: شرعية مقاومة طغيان فسق الحاكم وجوره من السنة.

أ ـ كافة الأحاديث التي تشرع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد سبق ذكرها.

ب ـ أحاديث أخرى تحث على الانتصار من الظالم والفاسق وعدم طاعته أو تمكينه من الولاية العامة منها:

١ ـ عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال (أمرنا النبي ﷺ بسبع ونهانا عن سبع فذكر عيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام ونصر المظلوم وإجابة الداعي وإبرار القسم)[١].

وجاء في عمدة القارئ شرح صحيح البخاري: (قال العلماء نصر المظلوم فرض واجب على المؤمنين على الكفاية فمن قام به سقط عن الباقين ويتعين فرض ذلك على السلطان ثم على من له قدرة على نصرته إذا لم يكن هناك من ينصره من سلطان وشبهه)[٢].

٢ ـ وقال ﷺ: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا) وشبك بين أصابعه[٣].

وفي هذا الحديث دلالة على دعوة الشارع الإسلامي المسلمين للتعاون والتضامن على صد الظلم، أياً كان مصدره الواقع على بعضهم أو عليهم جميعا، فهم

---

(١) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب المظالم والغصب، باب نصر المظلوم، (٢٤٤٥).

(٢) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري للعيني ج١٢ ص ٢٩٠ المرجع السابق.

(٣) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب المظالم والغصب، باب نصر المظلوم، (٢٤٤٦) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .

أي المسلمون يشبههم الشارع بالجسد الواحد في توادهم وتراحمهم إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمي[١]. ومجتمع يبلغ تعاضده هذا الحد لا يمكنه السكوت أو الوقوف موقف السلبية وعدم المبالاة مما يصيبه من ظلم الحاكم حتى ولو كان ضحايا هذا الظلم فرداً أو أفراداً معدودين فكيف إذا بلغ ذلك الظلم مبلغ الطغيان بحيث تغدو فيه أرواح الناس وأموالهم وحرياتهم عرضة لبطش الحاكم، ومهددة بعدوانه، فالذي لا شك فيه ولا ريب أن صد هذا العدوان ومقاومته يكون واجباً على الأمة حال الأداء..

٣ ـ عن أبي بكر رضي الله عنه قال: (أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾[٢] واني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه)[٣].

ومعنى «يأخذوا على يديه» يمنعونه عن الظلم أي يقاومونه ولو بالقوة وإن لم يفعلوا كانوا عرضة لعقاب الله الذي يعم عندئذ الفاعل الأصلي والمشاركين له بسكوتهم وعدم منعهم إياه.

٤ ـ وقال ﷺ: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيها أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.)[٤].

---

(١) قال ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» متفق عليه .

(٢) من سورة المائدة من الآية ١٠٥ .

(٣) أحكام القرآن للإمام الجصاص المرجع السابق ـ جـ ٢ ص ٤٨٦ ـ وأيضا سنن أبي داود، المرجع السابق، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي جـ ٤ ص ١٥٠ ـ حديث رقم ٤٣٣٨.

(٤) أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير باب السمع والطاعة للإمام، (٢٩٥٥).

دلالة على شرعية المقاومة السلبية بعدم طاعة أوامر الحاكم إذا جاءت مناهضة للشريعة.

٥- وقال ﷺ: (أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)[١].

٦ ـ وقال ﷺ : (مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أننا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً)[٢].

وفي هذا دلالة على أن المحكومين إذا تركوا الحاكم يتمادى في ظلمه دون أن يقاوموه هلكوا جميعاً وإن هم قاوموه فأخذوا على يده نجوا جميعاً.

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيها، (٢٤٩٣) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما .

ثالثاً : شرعية مقاومة طغيان فسق الحاكم وجوره في الفقه الإسلامي

إذا خالف الحاكم الشرع أو فقد شرط العدالة ففسق وجار فلا خلاف بين علماء المسلمين على مبدأ شرعية مقاومته إلا أن الخلاف سرى بينهم في المدى الذي يمكن أن تبلغه تلك المقاومة، وبعبارة أخرى أن طائفة من صور المقاومة يشرع العمل بها في مواجهة طغيان فسق الحاكم وجوره ولا خلاف على شرعيتها عند كافة العلماء، وطائفة أخرى من صور المقاومة ثار الخلاف بشأن شرعية العمل بها في مواجهة طغيان فسق الحاكم وجوره (١).

وفيما يلي ذكر لتلكما الطائفتين من صور المقاومة:ـ

(١) د. محمد موسى، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ١٥٤ .

أ- صور المقاومة المتفق على شرعيتها :-

يمكننا تقسيم هذه الصور إلى طائفتين إيجابية وسلبية.

المقاومة الإيجابية :-

وهذه تتمثل في إسداء النصح للحاكم بالقول المتضمن لبيان ما عليه حال الحاكم من فسق أو ظلم تارة بالقول اللين وأخرى بتغليظ القول عليه وتحذيره من مغبة ذلك، وسبق بيان أدلة شرعية هذه الصورة من صور المقاومة وأنها ضرب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنها حق من حقوق الحاكم ولا خلاف بين العلماء على وجوب ذلك كله على الرعية كل بقدر استطاعته في مواجهة طغيان فسق الحاكم وجوره.

المقاومة السلبية :-

وتتمثل صور المقاومة السلبية المتفق عليها بين العلماء في مواجهة فسق الحاكم وجوره فيما يأتي: -

١- إسقاط حق الحاكم في الطاعة:

فلا خلاف بين علماء الأمة على عدم طاعة أوامر الحاكم ونواهيه المخالفة للشرع[1]. فعصيانه فيما عصى الله به واجب شرعي إعمالا لقوله تعالى ﴿ وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ ﴾[2]. وقوله تعالى ﴿ وَلَا

---

(١) جاء في تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار ما نصه (أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب) تفسير المنار - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ط ٢ ج٥ ص ١٨٤.

(٢) من سورة الشعراء الآيتين ١٥١ ، ١٥٢ .

تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾[١].

وإعمالاً لقوله ﷺ: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)[٢].

٢ـ إسقاط حق الحاكم في التعاون والنصرة:ـ

فلا خلاف بين العلماء في أنه لا نصرة ولا تعاون مع الحاكم فيما يصدر عنه من أعمال تمثل خرقًا لقاعدة ملزمة من قواعد الشرع، وكل من تعاون معه على باطله أو نصره وأيده في ذلك مختاراً غير مكره يكون شريكاً له في الإثم والوزر إعمالا لقوله تعالى ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ ﴾[٣].

فلو أن حاكما فسق عن أمر ربه وأمر بمنكر أو نهى عن معروف فعاونته الرعية، أو بعضها في ذلك واستجابت لأمره ذاك ونهيه، فهي شريكة له فيما عصى الله به.

٣ـ الإنكار بالقلب:ـ

والإنكار بالقلب على الحاكم الفاسق أو الجائر هو آخر حصون الدفاع عن الشرعية الإسلامية، وهو الواجب الشرعي الذي لا يسقط عن أحد لكونه مقدوراً عليه من الكافة، وإن تخلفه دليل تخلف الإيمان عن صاحبه مصداقا لقوله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)[٤].

---

(١) من سورة الكهف من الآية ٢٨ .

(٢) سبق تخريجه.

(٣) من سورة المائدة من الآية ٢ .

(٤) سبق تخريجه .

فلا خلاف بين العلماء على شرعية العمل بهذه الصورة من صور المقاومة في مواجهة فسق الحاكم وجوره، وسبق القول إن هذه الصورة من صور المقاومة وإن كان محلها القلب إلا أن لها شاهداً من عمل الجوارح، وهو اعتزال الحاكم الفاسق، أو الجائر ومقاطعته إشعاراً له بعدم الرضا عما هو عليه من معصية الله، ويأتي دور هذه الصورة من صور المقاومة بعد استنفاذ الصور الأخرى التي تسبقها لمن قدر عليها، فمن لم يقدر على بعض أو كل الصور المتقدمة (أعني إسقاط حق الحاكم في التعاون والنصرة والطاعة وبعد نصحه بالقول) أو قدر عليها وأداها ولكنها لم تفلح في وضع حد لطغيان الفسق والجور فلا أقل والحال هذه من الاكتفاء بإنكار القلب وما يرتبه من اعتزال الحاكم ومقاطعته ونبذه حتى يقلع عن معصية الله ومخالفة أمره[1]

رأينا في فاعلية صور المقاومة المتفق عليها :.

تلك هي صور المقاومة التي لا خلاف بين علماء الأمة على شرعية العمل بها في مواجهة طغيان فسق الحاكم وجوره، والسؤال الذي ينبغي طرحه الآن وقبل مغادرة

---

(١) وفي هذا السياق ضرب الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم المثل والقدوة الحسنة في مقاومة الحكام الظلمة وتحملوا في سبيل ذلك الضرب والتشريد والسجن. فالإمام مالك رضي الله عنه قد ضرب سبعين سوطاً لأجل فتوى لم توافق هوى الحاكم فقد قيل لهذا الحاكم وهو جعفر بن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس وهو عم أبي جعفر المنصور أنه ـ أي الأمام مالك ـ لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، فغضب جعفر، ودعا به وجرده وضربه بالسياط، ومدت يده حتى انخلعت كتفه وارتكب منه أمراً عظيما.

والإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه حبس وضرب لمجرد امتناعه عن القول بخلق القرآن.

أما الإمام ابو حنيفة رضي الله عنه فقد ساعد سراً (علياً بن الحسن) رضي الله عنه على ما كان ينزع إليه من الخروج على المنصور وأفتى بشرعية هذا الخروج وامتنع عن تولي ما عرض عليه من مناصب الحكم.

انظر : عبد المتعال محمد الجبري، المصطلحات الأربعة بين الإمامين المودودي، ومحمد عبده، دار الاعتصام ط١ سنة ١٩٧٥ ص ١٣٩ . وانظر أيضاً ما سبق ص ٥٥٢ ، ٥٥٣.

موضوع البحث هو هل من شأن صور المقاومة تلك أن تضع حداً لطغيان فسق الحاكم وجوره خاصة في زمننا هذا الذي يقبض فيه الحكام وبوجه خاص في عالمنا الإسلامي على كل أسباب القوة والمنعة من مال وإعلام وقوة عسكرية وبوليسية؟ وما عسى أن يفيد من العمل بصور المقاومة تلك من قبل شعب أعزل يتولى ذلك الحاكم شئونه كافة بدءاً من منحه شهادة الميلاد إلى أن يقبر فيمنح ورثته شهادة الوفاة، ومن بين هذه وتلك يتولى ذلك الحاكم تعليمه وتطبيبه والإذن له بالسفر وكسب الرزق... الخ؟

هل يمكن لشعب بلغت سيطرة الدولة عليه هذه الدرجة أن تؤدي مقاومته من خلال صور المقاومة آنفة الذكر إلى وضع حد لطغيانها؟

إن جميع تلك التساؤلات يفرضها الواقع المعاش في عالمنا الإسلامي، وهي تلح بصفة خاصة أكثر فأكثر على الموضوع محل البحث.

والذي أراه إجابة لتلكم التساؤلات أنه يتعين بادئ ذي بدء التذكير أن صور المقاومة تلك قد شرعها الله جل في علاه لأنه قد قام عليها الدليل من كتاب الله وسنة رسوله واتفاق العلماء وهي بهذه المثابة لها من القدسية ما لمصدرها سبحانه وتعالى، فهي إذن فوق النقد لأنه شرع الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

أما التمحل بما عليه سلطة الحكم اليوم من بأس وقوة وسطوة في مواجهة شعب أعزل من كل أسباب القوة التي استحوذت عليها السلطة، فهذا بدوره مردود لكون ذلك لم يكن غائباً عن علم الله يوم أن شرع صور المقاومة تلك، فقد شرعها فعلا وهو يعلم سبحانه وتعالى بما كان وبما سيكون عليه أمر كل حاكم ومحكوم[1]. وعليه

(١) وحكام اليوم لن يكون بطشهم أشد وأعتى من بطش فرعون بني إسرائيل، ومع ذلك نصر الله بني=

فإنها أي صور المقاومة محل البحث قادرة على أن تفعل فعلها في القضاء على الطغيان إذا تعاطاها المسلمون وفق ما شرعت له هذا من ناحية ومن ناحية، أخرى أن مجرد التشكيك في فاعلية هذه الصور، معناه أن الله قد شرعها عبثا لا طائل من ورائها، والعبث على الله محال.

وبهذا الاعتبار لصور المقاومة هذه نخلص مما تقدم أنها بحد ذاتها مبرأة من كل نقص أو قصور وصالحة للعمل لكل زمان ومكان، وإنما النقص إن وجد فمرده إلى البشر أنفسهم وفي مدى تعهدهم العمل بصور المقاومة تلك من عدمه.

ولعمر الحق أن ممارسة المجتمع أو أغلبيته لصور المقاومة موضوع البحث كفيلة بوضع نهاية حاسمة لطغيان سلطة الحكم.

وتبيانا لما تقدم لنا أن نتصور أن المجتمع أو أغلبيته أخذت على عاتقها مقاومة

= إسرائيل لما صبروا وقاوموا طغيان فرعون، جاء في تفسير المنار أن وطأة فرعون وقومه اشتدت على بني إسرائيل وصرح بوجوب الاستمرار على تقتيل أبنائهم واستحياء نسائهم لأجل أن تنقرض الأمة بعد استذلال من يبقى من النساء إلى أن ينقرض الرجال، وما ازدادوا إلا ذلاً وخنوعاً ـ وهم مئات الألوف ـ كما هو شأن الشعوب الجاهلة المستضعفة ولكن الله تعالى أمر رسوله موسى أن يقتلع ذلك اليأس من قلوبهم بقوة الإيمان بما حكاه عنه بقوله ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨] أي بين لهم أن الأرض ليس رهن تصرف الملوك والدول بقدرتهم الذاتية فتدوم لهم وإنما هي لله وله سبحانه وتعالى سنة في سلبها من قوم وجعلها إرثاً لقوم آخرين بمحض مشيئته وسلطانه، ومدار هذه السنة على أن العاقبة في التنازع بين الأمم على الأرض التي تعيش فيها أو تستعمرها للمتقين، أي الذين يتقون أسباب الضعف والخذلان والهلاك كاليأس من روح الله والتخاذل والتنازع والفساد في الأرض والظلم والفسق، ويتلبسون بضدها وبسائر ما تقوى به الأمم من الأخلاق والأعمال، وأعلاها الاستعانة بالله الذي بيده ملكوت كل شيء والصبر على المكاره مهما عظمت، وهذان الأمران هما أعظم ما تتفاضل به الأمم من القوي المعنوية باتفاق الملاحدة والمسلمين من علماء الاجتماع وقواد الحروب) تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار المرجع السابق جـ٩ ص ٥٧٧، ٥٧٨ .

الحاكم من خلال تلك الصور، فكان منها النصح بالقول وبالإنكار على الحاكم الطاغية، فأمرته بالمعروف ونهته عن المنكر، وحذرته من مغبة طغيانه.

فإن لم يرعوِ لنصح الناصحين وتحذير المحذرين صعدت المقاومة في مواجهته، فلم يطَع فيما عصى الله به، ثم تبع ذلك بتخلي المجتمع أو أغلبيته عنه بالامتناع عن إعانته أو نصرته أو تأييده على باطله، فإن لم يرعوِ بعد ذلك جميعه، التجأ إلى مقاطعته، واعتزاله عملاً بإنكار القلب الذي هو أضعف الإيمان، وآخر حصون الدفاع عن الشرعية، وهو الذي لا يتخلف أبداً إلا بتخلف الإيمان ذاته.

هل يمكن بعد ذلك لحاكم تعامل معه المجتمع من خلال صور المقاومة تلك أن يستمر في السلطة؟ وأنى له أن يمارس سلطة الحكم وقد غدت أوامره ونواهيه المخالفة لقواعد الشرعية مجرد حبر على ورق لوقوف أغلبية المجتمع منها موقف الرفض والعصيان، فماذا عساه أن يعمل وقد فقد فاعليته بانسداد الطريق أمام أعماله من أن تنفذ إلى التطبيق ؟ .

من المؤكد والحال هذه أنه لم يعد أمامه إلا خيار واحد من خيارين: إما الإذعان لمطلب الأغلبية بالتزامه شرع الله في سلوكه وعمله مع الرعية بالإقلاع عن فسقه وجوره، أو وهذا هو الخيار الثاني ـ أن يحمل عصاه ويرحل، أي أن ليس أمامه إلا أن يعدل عن خطئه إلى الصواب أو أن يعدل عنه إلى غيره[1].

هذا إذا عمل المجتمع بما شرع الله له في مقاومة طغيان الحاكم.

أما إذا اختار المجتمع الاستسلام للجور والظلم وجرأة الفساق من الحكام عليه، ولم يعمد إلى مقاومة ذلك كله وفق ما شرع الله له من سبل المقاومة على النحو

---

(١) أصول الدين عبد القاهر البغدادي المرجع السابق ص ٣٧٨.

الذي بناه، فلا يلومن عندئذ إلا نفسه، وسيدفع الثمن غاليا بضياع حقوقه وحرياته من جراء تسلط الطغاة عليه، ذلك أن ظلم الحاكم بضربه للأبشار والرقاب وارتكاب المحرمات وأكله للأموال بغير حق لن يقتصر على من ذهبوا ضحية مباشرة لظلمه بل سيكون سيفه مسلطاً على الكافة إذا لم يجد من يقاوم ظلمه وفسقه، فالله يقول وقوله الحق ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾(١).

والحق أن تخاذل المجتمع وتهاونه في التعامل مع طغيان الحاكم وفق ما شرع الله له من سبل المقاومة، هو الذي أوجد ومكن للطغيان، وبعبارة أوضح أن المجتمع والحال هذه هو الذي فسق عن أمر ربه بإعراضه عن التعامل مع الحاكم الطاغية وفق ما شرع الله، وإذا بلغ المجتمع هذه الدرجة من التهاون والتخاذل كان مما تقضي سنن الله في خلقه أن يفرز حاكما شبيها له بالفسق والظلم وفي الأثر (كما تكونوا يولَ عليكم)(٢).

ولنضرب مثلاً بحاكم يصدر ترخيصاً بعمل مصرف يتعامل بالربا، هل يمكن لهذا المصرف أن يباشر عمله فضلاً عن أن يزدهر لو أن المجتمع رفض التعامل معه؟ ذلك أن أقل نتيجة يرتبها إنكار المنكر حتى في أضعف درجاته وهو الإنكار بالقلب

---

(١) من سورة المائدة من الآية ٣٢ .

(٢) رواه الديلمي، شيرويه بن شهردان بن شيرويه، فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب، المعروف بمسند الفردوس، تحقيق: فواز أحمد الزمرلي وآخر، دار الريان للتراث، القاهرة، ط ١، ١٤٠٤ هـ، جـ ٣، ص ٣٥٢ ح رقم ٤٩٥٣ من حديث أبي بكرة رضي الله عنه، ضعفه الزرقاني، مختصر المقاصد الحسنة ـ تحقيق د . محمد بن لطفي الصباغ ـ منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ الرياض ـ ١٩٨١ ص ١٦٠ حديث رقم ٧٧٢.

هو عدم تفشي المنكر بين من ينكرونه حتماً، ولكن إذا تهافت الناس على إيداع مدخراتهم به بغية الحصول على الفائدة الربوية، فهل الحاكم هنا وحده النشاز الذي فسق عن أمر ربه؟ أم أيضاً أولئك المتعاملون بالربا مع المصرف، مما لا شك فيه أنه وهم جميعا فسقوا عن أمر ربهم.

ولنا أن نقيس على هذا المثل الصارخ في حرمته ووضوحه كافة ما يصدر عن الحاكم من أمر ونهى وبالجملة كافة أعمال السلطة وللنظر كيف يتلقاها الناس ؟ .

هل تلقوها بمعيار الشرع وقيموها وتعاملوا معها وفق هذا المعيار؟ أم أنهم تلقوها وفق معيار آخر وقيموها وتعاملوا معها وفق هذا المعيار؟ وإذا كان هذا الأخير هو اختيارهم فهل الحاكم وحده عندئذ هو الفاسق عن أمر به فيما أمر به ونهى عنه مخالفاً للشرع أم الرعية التي شاركته وباركته؟

فإن كانت كذلك فحكمها حكمه أي أنها هي التي فسقت أيضا عن أمر ربها .

والله يقول ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [١]، فالذين يرغبون بتغير ما حل بهم من ظلم أو جور عليهم أولاً أن يغيروا ما بأنفسهم من تخاذل وتهاون ويعملوا بالوسائل التي شرعها الله لهم في دفع جور الحاكم وفسقه، كل بقدر استطاعته، ولن يعدم الكافة من القدرة على الإنكار بالقلب قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ [٢]، وقد فسر رسول الله ﷺ هذه الآية فيما رواه جرير بن عبد الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن تفسير هذه الآية فقال: (وأهلها ينصف بعضهم بعضاً) [٣].

(١) من سورة الرعد من الآية ١١ .

(٢) من سورة هود آية ١١٧.

(٣) تفسير القرآن الحكيم ـ الشهير بتفسير المنار ـ المرجع السابق ج ١٢ ص ١٩٢ .

ومن إنصاف الناس بعضهم بعضا مقاومة ظلم الحاكم لهم، روى جابر أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً... إن يك ظالماً فاردده عن ظلمه، وإن يك مظلومًا فانصره)(١)،

وصفوة القول أن استفحال جور الحاكم وفسقه عن أمر ربه سواء في سلوكه الشخصي، أو في علاقته مع الرعية دليل على أن المحكومين لم يقاوموه وفق ما شرع الله لهم من وسائل المقاومة، ذلك أن من طبيعة الإنسان صاحب السلطة ـ إلا من عصم الله ـ الميل إلى إساءة استعمالها والاستبداد بها إذا لم يجد من يوقفه عند حده، ويتعاظم استبداده أكثر فأكثر كلما ازداد خنوع الرعية وخضوعها له على ظلمه وفسقه، والعكس صحيح أن الإنسان الحاكم يحسن استعمال السلطة ويلتزم حدودها بقدر ما يشعر به من يقظة المحكومين واستعدادهم لمقاومته إذا انحرف عن الجادة(٢).

إذن فما شرعه الله من وسائل لمقاومة جور الحاكم وفسقه وفق ما سبق بيانه، فيه من الكفاية والفاعلية ما يكفي لدرء طغيان السلطة دون حاجة إلى الالتجاء إلى القوة المسلحة، أو بحسب التعبير الشائع في الفقه الإسلامي الخروج بالسيف.

---

(١) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب المظالم والغصب، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، (٢٤٤٤) عن أنس رضي الله عنه .

(٢) يقول منير شفيق (إن أجهزة الدولة في ظل نظام الإسلام لا تفقد نزعة الجنوح نحو التسلط والطغيان بما ينمي فيها اتجاه التفلت من الشرع، ومحاولة الاستقلال عنه وليس عن المجتمع فقط، فالإنسان المسلم الذي يلتزم في حياته الشرع، ويتولى الحكم لا يفقد في نفسه نوازع الهوى والطغيان والطمع والجشع والجزع، فكما تظل النفس بعد إسلام المرء أمارة بالسوء، فإن الدولة تبقى بعد تحولها إلى إسلامية أمارة بالتسلط، نزاعة لكي تطغي بل يمكن القول أن نفس الإنسان حين تملك القدرة والسلطة والثروة تزداد نزوعاً إلى الطغيان واتباع الهوى. مما يفرض ألا تنام اليقظة الإسلامية لحظة واحدة عن الدولة في الإسلام) ـ الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة ـ منير شفيق ـ الناشر دار البراق ـ تونس ط١ ـ ص ٢٦. .

فأمر الحاكم الجائر أو الفاسق أهون وأضعف من أن يسل سيف في مواجهته، فهو يتزلزل ويترنح أمام ما ذكرناه من وسائل المقاومة المتفق عليها بين العلماء.

ولكن من المؤسف أنه بالرغم من أن العمل بتلك الوسائل لا يكلف الكثير إلا أنه مع ذلك يتهيبها كثير من الناس، ولو أنهم عملوا بها أمرهم به الشارع من وسائل المقاومة لكان خيراً لهم وصدق الله إذ يقول ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴾[١].

أي لو أن المكلفين فعلوا ما أمرهم الله به وإن بلغت شدته زهق الأنفس وهجرة الأوطان لكان بالرغم من ذلك خيراً لهم في الدارين فما بالنا والمأمور به من سبل المقاومة موضوع البحث دون ذلك في الشدة بكثير.

وبهذا الاعتبار أي باعتبار فاعلية صور المقاومة موضوع البحث يمكننا فهم موقف فريق من علماء المسلمين ممن لم يروا الخروج بالسيف على الحاكم الجائر أو الفاسق اكتفاء بمقاومته من خلال تلك الصور[٢].

والعزل والخروج بالسيف هو ما أعرض لموقف الفقه الإسلامي من شرعيته فيما يلي.

---

(١) من سورة النساء الآية ٦٦ .

(٢) د . صلاح الدين دبوس الخليفة توليته وعزله ، دار الثقافة الجامعية ص ٤٦ .

ب

موقف الفقه الإسلامي من شرعية
عزل الحاكم الفاسق أو الجائر والخروج عليه

اختلف العلماء المسلمون بشأن شرعية عزل الحاكم الفاسق أو الجائر والخروج عليه إلى مذهبين رئيسيين. مذهب يرى الصبر وآخر يرى وجوب العزل فإن لم ينعزل وجب الخروج عليه بقوة السلاح.

وفيما يلي أعرض لكلا الرأيين مشفوعا بذكر موجز بما احتج به كل منهما.

١ـ مذهب الصبر على جور وفسق الحاكم :ـ

القائلون بهذا المذهب :ـ

نسب هذا المذهب إلى بعض الصحابة ممن اعتزلوا الفتنة التي حدثت بين علي ابن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، وذكر ابن حزم أن من هؤلاء سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ومحمد بن أسامة[١]. ونسب ابن تيمية هذا المذهب إلى أهل الحديث فقال (ولهذا كان مذهب أهل الحديث ترك الخروج على الملوك البغاة والصبر على ظلمهم إلى أن يلي برٌّ أو يستراح من فاجر)[٢].

ونسب الباقلاني هذا المذهب إلى الجمهور وأصحاب الحديث فقال (وقال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث ـ لا ينخلع الحاكم بهذه الأمور ـ

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم المرجع السابق ج٤ ص ١٧١.

(٢) مجموع الفتاوى المرجع السابق ج٤ ص ٤٤٤.

يقصد الظلم والفسق ـ ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله)[١]، كما نسب هذا المذهب إلى الإمام أحمد وفي هذا قال أبو يعلى:

(إذا وجدت هذه الصفات حالة العقد ثم عدمت بعد العقد نظرت فإذا كان جرحاً في عدالته وهو الفسق فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح أو ارتكاب المحذورات وإقدامه على المنكرات اتباعاً لشهوته أو كان متعلقاً بالاعتقاد وهذا ظاهر كلامه ـ يقصد الأمام أحمد بن حنبل ـ في الأمير ـ يشرب المسكر ويغل يغزى معه)[٢].

أما الإمام النووي فقد قال بإجماع أهل السنة على هذا المذهب فقال (وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل وحكى عن المعتزلة أيضا فغلط من قائله مخالف للإجماع ـ ويضيف ـ وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين ثم ذكر قول القاضي عياض:

(وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه لذلك بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك)[٣].

وذكر الإمام النووي أيضاً فيما نقله عن القاضي عياض الذي قال (إن هذا

(١) التمهيد المرجع السابق ص ٤٧٨ .

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلي المرجع السابق ص ٤ ـ ٥. .

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم المرجع السابق ج١٢ ص ٢٢٩.

الخلاف - أي في عزل أئمة الفسق والجور - كان أولا ثم حصل الإجماع على منع الخروج عليهم)[١]. وهذه العبارة الأخيرة التي ذكرها الإمام النووي تنقض ما ذهب إليه من القول بالإجماع كما ينقض ما ادعاه من إجماع على عدم الخروج مما سيأتي ذكره من أقوال العلماء وأفعال السلف الصالح وكلها تدل على شرعية الخروج على أئمة الفسق والجور.

أدلة هذا المذهب:-

استدل هذا المذهب بأحاديث الرسول ﷺ الناهية عن الخروج على أئمة الفسق والجور والآمرة بالسمع والطاعة لذوي الأمر نذكر منها:-

١ - عن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قال: قلنا يا رسول الله. أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى ولا ينزعن يدا من طاعة)[٢].

٢ - روى عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ:

(إنها ستكون بعدي أثرةٌ وأمور تكرهونها قالوا كيف يا رسول الله تأمر من أدرك منّا ذلك؟ قال تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الذي لكم)[٣].

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم المرجع السابق ج١٢ ص ٢٢٩.

(٢) مسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، حديث رقم (١٨٥٥).

(٣) مسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم (١٨٤٣).

٣ ـ عن حذيفة بن اليمان قال: قلت يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير من شر؟ قال نعم، قلت وهل من وراء هذا الشر من خير؟ قال نعم، قلت: فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال نعم، قلت كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع[1].

٤ ـ عن أم سلمة زوج النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال: (إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: يا رسول الله: ألا نقاتلهم؟ قال لا ما صلوا)[2].

---

(١) مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، حديث رقم (١٨٤٧).

(٢) مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، حديث رقم (١٨٥٤).

٢ـ مذهب وجوب عزل الحاكم الفاسق و الجائر والخروج عليه

القائلون بهذا المذهب :ـ

نسب الإمام ابن حزم وهو من أقطاب القائلين بهذا المذهب إلى كثير من الصحابة، فذكر منهم على بن أبي طالب ومن قاتلوا معه، والزبير وطلحة وعائشة وعبد الله بن الزبير، كما نسبه إلى كثير من التابعين منهم مالك بن أنس وسعيد بن جبير والحسن البصري والشعبي ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخوه إبراهيم، وأضاف ابن حزم فقال (وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود وأصحابهم، فإن كل من ذكرنا إما ناطق ذلك بفتواه، وإما فاعل ذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكراً)[١]، بل ذهب القاضي عبد الجبار بأن الخروج على الإمام الجائر أو الفاسق محل إجماع الصحابة، وإنما اختلفوا في أمر عثمان هل أحدث ما يوجب خلعه؟ أم لم يحدث[٢].

وقال بهذا المذهب ونقله إمام الحرمين الجويني فقال (قد ذهب طوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أن الفسق إذا تحقق ضربٌ منه أوجب انخلاع الإمام كالجنون)[٣]

وعبر الإمام الجويني عن موقفه إزاء الموضوع محل البحث فقال (وإذا جار الوالي وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب)[٤].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل المرجع السابق جـ ٤ ص ١٧١ ـ ١٧٣ .

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار ج ١٠ ص ٥٠٨ .

(٣) الغياثى المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٤) أصول الاعتقاد المرجع السابق ص ٣٧٠ .

ونسب الإمام القرطبي هذا المذهب إلى الجمهور فقال (الإمام إذا نصب ثم فسق بعد انبرام العقد فقال الجمهور إنه تنفسخ إمامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال اليتيم والمجنون والنظر إلى أمورهم إلى غير ذلك مما تقدم ذكره، وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور والنهوض بها، فلو جوزنا أن يكون فاسقا أدى إلى إبطال ما أقيم له وكذلك هذا مثله)[1].

وقال بهذا المذهب الشهرستاني، فذكر (وإن ظهر بعد ذلك ـ يقصد بعد التولية ـ جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه)[2].

ونقل القلقشندي اختلاف الشافعية في انعزال الإمام بالفسق على وجهين وقال (أصحهما عند الرافعي والنووي أنه لا ينعزل به، لما في عزله من إثارة الفتنة، بخلاف غيره من سائر الولاة، فإنهم ينعزلون به، والثاني ـ وبه جزم الماوردي في الأحكام السلطانية أنه ينعزل به كما لا يصح عقد إمامته مع الفسق ابتداء حتى ولو عادت عدالته لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد.)[3].

وذهب إلى ذلك أيضا جميع الخوارج نقل ذلك عبد القاهر البغدادي فقال: ذكر الكعبي في مقالاته أن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بتحكيم الحكمين والإكفار بارتكاب الذنوب ووجوب الخروج على الإمام الجائر)[4].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن المرجع السابق جـ١ ص ٢٧١ .

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ نشر ص ٤٩٦ .

(٣) مآثر الأناقة في معالم الخلافة ـ للقلقشندي ـ تحقيق عبد الستار أحمد فراج عالم الكتب ج١ ص ٧٢ .

(٤) الفرق بين الفرق ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ص ٧٣ .

والزيدية بأجمعها تسل السيف على أئمة الجور ولإزالة الظلم وإقامة الحق هذا وقد دفع الإمام زيد بن علي بن الحسين حياته دفاعا عن هذا المبدأ[١]، وكذلك المعتزلة.

وبعد فتلك هي أقوال العلماء المبينة لموقفهم من شرعية مقاومة طغيان فسق الحاكم وجوره، وقد نسب كثير منهم ذلك الموقف المؤيد لمقاومة طغيان سلطة الحكم إلى كثير من الصحابة والتابعين وهم على ما يبدو جمهرة غالبة إن لم تكن جامعة ومجمعة على إجماع في الرأي بل قد نقل إجماع الصحابة على ذلك كما تقدم، وهذا الموقف لا يمكن أن يصدع به أصحابه على خطورته من غير أن تنهض له أدلة على شرعيته وقد نهضت لهم هذه الأدلة من القرآن والسنة.

أدلة هذا المذهب :-

الدليل من القرآن

١ ـ كافة الآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد سبق ذكرها.

٢ ـ آيات من القرآن توجب قتال الفئة الباغية وتنهي عن التعاون على الإثم والعدوان، وتوجب نقيضهما بالتعاون على البر والتقوى، وأخرى تحث على الانتصار على الظالم ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ النهضة المصرية ط ٢ سنة ١٩٦٩ جـ١ ص ١٥٠.

﴿إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾[1]. ووجه الدلالة في هذه الآية أنها تشمل كل باغ ولم تفرق بين بغي إمام وغيره وأن من أظهر الفسق والجور بالاعتداء على الأنفس والأموال كان باغيا ووجب قتاله مع أنه لم يوصف بالكفر بل وصف بالإيمان لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، وقال تعالى ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾.[2]

وترك الحاكم يعيث في الأرض فسادا بفسقه وظلمه والسكوت عليه وعدم رده عن بغيه مع القدرة على ذلك هو من قبيل التعاون المنهي عنه، لأنه تعاون على الإثم والعدوان، وقوله تعالى ﴿ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ﴾[3]، تلك هي صفات المؤمنين التي يمتدحهم بها الله سبحانه وتعالى، ومما لا يتفق شرعا مع هذه الصفات تركهم الحاكم المصر على فسقه وجوره على رأس الدولة، بل العكس هو الصحيح أي عزل ذلك الحاكم هو الواجب عند القدرة والرجحان كيما يكونوا جديرين بحق بتلك الصفات التي حددتها الآية، وقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ﴾[4]، وهذه أيضا صفة أرادها الله للمسلمين وتحقيقها لا يكون بالخضوع والاستسلام والانهزام أمام ظلم الحاكم وفسقه، بل تحقيق هذه الصفة إنما يكون بالانتصار من خلال مقاومة ذلك الحاكم بالوسيلة التي تكفل الانتصار عليه ودرء بغيه وظلمه وفسقه.

---

(١) من سورة الحجرات الآية ٩.

(٢) من سورة المائدة من الآية ٢ .

(٣) من سورة التوبة من الآية ١١٢.

(٤) من سورة الشورى الآية ٣٩ .

الدليل من السنة:

١ ـ كافة الأحاديث الواردة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي سبق ذكرها.

٢ ـ أحاديث أخرى تدعو صراحة إلى مواجهة الظلم والفسق ومنها:ـ

أ ـ قال أبو بكر الصديق (أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ ﴾[1]. وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب»)[2].

فالحديث واضح الدلالة على إيجاب مقاومة الظلم بكل ما من شأنه القضاء عليه، فإن لم يقضَ عليه إلا من خلال الخروج، فقد وجب لمن قدر عليه.

ب ـ عن الحسين بن علي رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ (من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير بقول أو فعل حقاً على الله أن يدخله مدخله)[3].

فالساكت على ظلم الحاكم مع القدرة على مقاومته بالقول أو الفعل شريك له في جريمة الظلم.

ج ـ روى سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من قتل دون ماله

(١) من سورة المائدة من الآية ١٠٥ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) ذكره ابن الأثير في الكامل في التاريخ دار الفكر ـ بيروت ط ١٩٧٨ المجلد ٣ ص ٢٨٠.

فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد) [١]، فالرسول يشهد بشهادة من قتل دفاعاً عن دينه ومقاومة الظلم ضرب من الدفاع عن الدين، سواء وقع الظلم على ذات المدافع أو غيره.

د ـ روى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: (أمرنا رسول الله ﷺ أن نضرب بهذا ـ يعني السيف ـ من عدل عن هذا ـ يعني المصحف) [٢] والحاكم بفسقه وجوره قد عدل عن القرآن.

بناء على ما تقدم من الأدلة تثبت شرعية مقاومة جور الحكام وفسقهم بعزلهم والخروج عليهم إذا قدر على ذلك ولم يكن في الإمكان دفع بغيهم من خلال صور المقاومة الأخرى.

وقد وجد هذا المذهب تطبيقات عملية له من السلف الصالح، ومن ذلك على سبيل المثال ما يأتي: ـ

١ ـ خروج الحسين بن علي على يزيد بن معاوية سنة إحدى وستين هجرية[٣].
٢ ـ خروج أهل المدينة على يزيد بن معاوية سنة ثلاث وستين هجرية[٤].
٣ ـ خروج عبد الله بن الزبير على يزيد بن معاوية[٥].

---

(١) الترمذي، السنن، مرجع سابق، كتاب الديات، باب ما جاء في من قتل دون ماله فهو شهيد، جـ ٤ ص ٣٠ حديث رقم (١٤١٨).
(٢) سبق تخريجه .
(٣) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٥ ص ٤٠٠ .
(٤) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٥ ص ٤٨٢ .
(٥) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٥ ص ٥٠١ .

٤ ـ خروج بن الأشعث على الحجاج زمن عبد الملك بن مروان سنة إحدى وثمانين[١]

٥ ـ خروج محمد بن عبد الله بن حسن الملقب بالنفس الزكية سنة خمس وأربعين ومائة على أبي جعفر.[٢]

٦ ـ خروج المطوعة للنكير على الفساق من العسكر وغيرهم في سنة ١٠٢ هـ[٣].

رأينا في الخروج على طغيان الفسق والجور:

من العرض المتقدم لأدلة مذهبي الخروج والصبر أرى رجحان ما استدل به مذهب الخروج ويمكن إضافة ما يأتي من حجج تنهض لتعضد هذا المذهب وهي:

١ ـ تحقق إجماع المسلمين في الصدر الأول على شرعية الخروج على حكام الفسق والجور، وقد نقل هذا الإجماع من ذكرنا من العلماء القائلين بهذا المذهب.

٢ ـ إن الأحاديث التي استدل بها المانعون من الخروج يمكن حملها على ما يصيب الفرد بذاته، سواء وقع جور الحاكم على بدنه أو ماله، كما تدل صيغة المفرد في خطابه ﷺ: (وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع) أما أن يعم بلاء الحاكم ويبلغ مبلغ الطغيان فتغدو حقوق الرعية وحرياتها مهددة فحاشا لله أن يأمر الرسول ﷺ بالصبر على مثل هذا الوضع، وإنما الصبر الذي ندبت إليه الأحاديث المذكورة جاءت لتعالج هفوات الحكام وأخطاءهم لكونهم غير معصومين من الخطأ، فلا يعقل أن يثور المجتمع ويضحى بالاستقرار وما قد ينجم عن ذلك من

---

(١) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٦ ص ٣٣٤.

(٢) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٧ ص ٥٢٢.

(٣) تاريخ الطبري المرجع السابق جـ٧ ص ٥٥٢.

القضاء على الشرعية الإسلامية بمجرد ظلم فرد أو فسق يسير تردى فيه الحاكم، فمثل هذه الثلمة أو تلك الثغرة شرع الإسلام علاجاً غير الخروج والثورة لدرئها وسدها، وهي صور المقاومة المتفق عليها بين العلماء وقد سبق ذكرها.

وبهذا التأويل لأحاديث الصبر نستغني عن ما ذهب إليه الإمام ابن حزم من القول بنسخها بالأحاديث المؤيدة للخروج[١].

ذلك أن إعمال النصوص التي تبدو ظاهريًا متعارضة أولى إن أمكن رفع التعارض فإعمال الكلام أولى من إهماله[٢].

٣ ـ أن علاقة الحاكم بالمحكومين مردها عقد البيعة، وموضوع هذا العقد هو العمل وفق الشرع، ومخالفة الشارع مخالفة جسيمة تبلغ الطغيان مع القول بوجوب الصبر لا يستقيم مع طبيعة هذه العلاقة ويصبح تكيفها بأنها عقد لا طائل من ورائه.

٤ ـ لعل الدافع لمذهب الصبر هو ما آل إليه خروج الخارجين على حكام الجور من مآسٍ مروعة ذهب ضحيتها آلاف مؤلفة من المسلمين دون أن تحقق الغاية المرجوة منها في أغلب الأحوال، وهي القضاء على الظلم والفسق فمثلاً معركة صفين بين علي ومعاوية رضي الله عنهما ذهبت بأرواح سبعين ألفاً على ما تذكر بعض المراجع العلمية[٣]، ومع هذه التضحية فقد استتب الحكم لبني أمية مع ما كان

---

(١) وفي هذا قال ابن حزم (فوجدنا تلك الأحاديث التي فيها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل، ولما كانت الحال عليه في أول الإسلام بلا شك، وكانت هذه الأحاديث الأخرى واردة بشريعة زائدة وهي القتال هذا ما لا شك فيه) ثم يضيف (فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث ورفع حين نطقه عليه السلام بهذا الآخر بلا شك فمن المحال أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ المرجع السابق ج٤ ص ١٧٣.

(٢) مجلة الأحكام العدلية ط ٥ سنة ١٩٦٨ المادة (٦٠) مطبعة شعاركوا ـ دمشق ـ ص ٢٣.

(٣) العواصم من القواصم، القاضي أبي بكر بن العربي تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ط ٢، ص١٦٣.

يؤخذ عليه من الجور، ويرد على هذا بالقول إن العبرة في شرعية أعمال الخلق مردها مدى التزامهم الشرع فيما أدوه من أعمال، فإذا جاءت موافقة للشرع فهي صحيحة بصرف النظر عن نتائجها الدنيوية، ولا يضير الشهداء أنهم لم يبلغوا غايتهم بالقضاء على الظلم فحسبهم أنهم حاولوا ذلك وضحوا في سبيل ذلك بأقصى ما يملكون، وهي مهجهم وحسابهم على الله، وبالمقابل لن يفيد الظلم أن يبرر شرعيته بمجرد بقائه منتصراً في الواقع أنه لذلك كان محقاً على خصمه الذي قاومه فاندحر.

وإذا كان النظام الإسلامي قد قرر شرعية مقاومة الظلم وخروج الحكام على الشرعية ، وأن بقاء هؤلاء الحكام على مناصبهم رهن بصلاحيتهم واستقامتهم على الشرع، فإن النظم الوضعية وجدت ضالتها في تحديد مدة الرياسة لرئيس الدولة حتى إذا وجد الناخبون ما ينكرونه على حاكمهم قبضوا أيديهم عن انتخابه ثانية واختاروا غيره، إلا أن هذه القاعدة من حيث فاعلية أدائها محل نظر خاصة في الدول النامية التي يعمر فيها الحاكم فلا يتزحزح عنها إلا بانقلاب أو ثورة أو محمول على آلة حدباء.

مما تقدم ذكره يتضح أن مقاومة طغيان السلطة على الشرعية في الشريعة الإسلامية مكفولةٌ بمقتضى نصوص ثابتة من الكتاب والسنة تضفي صفة الشرعية القانونية على المقاومة بصورها المختلفة، والأمر خلاف ذلك في النظام الوضعي الذي انحسرت عنه الشرعية القانونية للمقاومة منذ سنة ١٧٩٣ كما سبق إلى ذلك القول.[1]

(١) راجع ما سبق ص ٥٩٢ .

الخاتمة

من الدراسة السابقة لكبريات المسائل التي أثارها موضوع السلطة العامة ومقاومة طغيانها نخلص إلى النتائج التالية :ـ

١ ـ أن السلطة العامة ضرورة لا غنى عنها لحياة الجنس البشرى، هذا ما ردده الفقه الوضعي منذ القدم وإلى يومنا هذا .

وثمة نتيجتان ترتبهما هذه الخلاصة وهما :ـ

(أ) بطلان المزاعم الداعية إلى نبذ السلطة والاستغناء عنها، لمناهضتها للفطرة الإنسانية .

(ب) بطلان مزاعم القائلين بنظرية العقد الاجتماعي في شقها القائل بوجود حياة للعزلة عاشتها الإنسانية قبل الانتقال إلى الحياة المنظمة في كنف سلطة عامة . مما يعنى انهيار صرح من صروح المصادر التاريخية للنظرية الديمقراطية .

أما عن موقف الشريعة الإسلامية من السلطة العامة فقد أثبتت الدراسة ما أكده الفقه الإسلامي من إيجاب الشريعة الإسلامية أقامة من يلي السلطة العامة حتى قال قائلهم [أنهم كرهوا أن يمضوا يوماً أو بعض يوم من غير خليفة] [1] واصفاً تسارع الصحابة من مهاجرين وأنصاراً في اختيار أول خليفة يخلف مؤسس

---

(١) ينسب هذا القول للصحابي سعيد بن زيد، ذكره الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، جـ ٣ ص ٣٠٧ .

دولتهم ﷺ عندما قدموا اختيار من يلي الأمر فيهم على دفن جثمان نبيهم ﷺ.

وفى إيجاب الشريعة لإقامة من يلي السلطة العامة وفى تسارع الصحابة في التنفيذ الفوري لهذا الواجب في أول مناسبة تعرض لهم أبلغ دلالة على الأهمية القصوى التي توليها الشريعة لإقامة السلطة العامة بجعلها في مصاف الواجبات الشرعية، ولأنها كذلك بادر الصحابة رضوان الله عليهم وتسارعوا في أداء هذا الواجب لعلمهم الراسخ أن واجبات شرعية أخرى سيتعطل أداؤها ما لم يبادروا في أداء هذا الواجب.

ومن حكم الشريعة هذا ومن ذلك الفهم الصائب للمسلمين الأوائل يمكننا تبين مبلغ الخطأ الذي تردَّى به من لا فقه لهم في الشريعة ولا في التاريخ الإسلامي ممن زعموا باطلاً الفصل بين الدين الإسلامي والحكم السياسي، أو أولئك الذين أنكروا تصدى الشريعة لمسألة الحكم والسلطان.

٢ ـ أثبتت الدراسة أن سلطة الحكم في النظم الوضعية مطلقة من كل قيد إلا قيداً تفرضه هي وترتضيه . فهو قيد إن وجد مرهون بإرادة الحاكم فرداً كان أو جماعة قد يتقيد به ما ظل سارياً فإن ألغاه تحلل من الالتزام به، وقيد هذا شأنه يغدو عديم الفاعلية في حماية المراكز القانونية للمحكومين فإطلاق سلطة الحاكم هو ديدن النظم الوضعية وقد تجسد هذا الإطلاق قديماً في إرادة الحاكم الذي زعم تارة بأنه إله وتارة أخرى بأنه مختار من الله بطريق مباشر أو غير مباشر .

ويتجسد هذا الإطلاق حديثاً في النظم الديمقراطية السائدة منذ الثورة الفرنسية بالإرادة العامة للشعب فلا منازع في هذه الأنظمة أن إرادة الشعب حرة ومطلقة من كل قيد إلا ما ترتضيه هي وتقرره بمحض إرادتها مما يعنى أن لا حصانة للحقوق

والحريات من تغول السلطة في النظم الوضعية .

أما السلطة الحاكمة في الشريعة الإسلامية فإنها مقيدة ومحدده بنصوص قطعية من القرآن والسنة وهي من الثوابت التي لا تتغير ولا تتبدل وتضمنت تلك النصوص حقوقاً لكل من الحاكم والمحكوم لا يجوز شرعاً تجاوزها كما كفلت تلك النصوص أيضاً جزاء قانونياً يتمثل في شرعية مقاومة كل تجاوز لحدودها وآخر يتمثل في توعد الله كل من خرج على حدوده بالعذاب الأليم يوم القيامة . وفى هذا أمن وآمان وكفالة للحقوق والحريات .

٣ ـ أكدت الدراسة، أن العلاقة مؤكدة بين إطلاق سلطة الحاكم وبين الطغيان، فكلما كانت سلطة الحاكم مطلقة غير محددة كان الطغيان نتيجة مؤكدة لسلطته .

ذلك أن الطغيان نتيجة طبيعية وحتمية التحقق لكل سلطة تحكم بمقتضى أهواء البشر . والشواهد على ذلك ماثلة للأذهان، فالطغيان لا يكاد يفارق سلطة من هذا الطراز (سلطة الهوى) على امتداد التاريخ المدون للبشرية، فمثلاً كان الطغيان سمة عامة في المدن اليونانية وفى الإمبراطورية الرومانية، وفى الممالك الأوربية في عصر النهضة، وقد تقدم تفصيل ذلك .

والطغيان هو أيضاً السمة العامة في النظم الوضعية الحديثة من غربية وشرقية بما فيها تلك المنتسبة للنظام الديمقراطي .

ويتمثل طغيان السلطة في النظم المنتسبة للديمقراطية الاجتماعية والسائرة في ركب ما كان يعرف بالإتحاد السوفيتي بما بلغته ممارستها من ظلم وتعسف وتحكم في تعاملها مع شعوبها على نحو شاع علمه وعمت به البلوى .

كما يتمثل طغيان السلطة في نظم الديمقراطية ذات النزعة الليبرالية بممارساتها الطاغية مع الشعوب والدول الأخرى، فهي تكيل بكيلين فهي وإن التزمت مبدأ خيار المحكومين مع شعوبها إلى حد ما إلا أنها تنكر هذا المبدأ على الشعوب الأخرى ويكفى للتدليل على صحة هذا الاستنتاج التذكير بماضي هذه الدول وحاضرها .

فهي في الماضي القريب احتلت دولاً وأخضعت شعوباً لإرادتها وحرمتهم من نعمة الحرية ونهبت مواردهم الطبيعية، بل بلغ ببعضها الطغيان أن جلبت بعضاً من تلك الشعوب وسخرتهم عبيداً لرعاياها .

أما حاضر هذه الدول التي تنعت بالديمقراطية فيقف شاهداً آخر على طغيانها في علاقتها بالدول والشعوب الأخرى، فهي تعمل ليل نهار على فرض نظم الحكم فيما يعرف بالعالم الثالث رغماً عن إرادة الشعوب ومع علمها بممارسات هذه النظم الطاغية على شعوبها لا لشيء إلا لتضمن الحفاظ على مصالحها في هذه الدولة أو تلك مستخدمة تارة سلاح الترغيب من معونات وديون وتارة سلاح الترهيب بالمقاطعة الدولية وحتى بالتدخل العسكري السافر .

أما الوضع في الشريعة الإسلامية فقد أكدت الدراسة أنها لا تعرف إطلاقية السلطة التي هي أس الطغيان ومصدره لأنها أحاطت سلطة الحاكم بسياج من الحدود حرمت عليه تجاوزها، وكلفت المحكومين حراسة تلك الحدود إذا حاول الحاكم تجاوزها وأثابت من يقف في وجه الطغاة جنة عرضها السموات والأرض .

ولا ينال من صحة هذه الحقيقة ما عرفته بعض حقب التاريخ الإسلامي من ممارسات طاغية لحكام طغاة لأن مرد ذلك تهاون المحكومين وتخاذلهم وتقاعسهم

عن العمل بما شرعه الله من سبل المقاومة لا الشريعة التي أوجبت مقاومة الطغيان وحرمته وتوعدت الطاغين بسوء العاقبة والمصير وفى هذا تكرر لفظ الطغيان ومشتقاته اللغوية في القرآن الكريم فبلغ تسعاً وثلاثين مرة. وهذا هو الفارق الجوهري بين النظم الوضعية والشريعة والإسلامية ففي الأولى تقنين للسلطة المطلقة التي هي أُس الطغيان ومصدره. وفى الثانية تحريم لإطلاقية السلطة ودرء لطغيانها .

٤ ـ لما كان التوفيق بين حقوق السلطة العامة وبين حقوق المحكومين على نحو يضمن تسخير مقدرات السلطة لخير المحكومين ويحقق الأمن والاستقرار للمراكز القانونية لكلا الطرفين يمثل المعادلة الصعبة بل والمعضلة التي واجهتها كافة الشرعيات، فإن الدراسة قد أثبتت أن الشرعيات الوضعية لم تقدم حلاً مجدياً لهذه المعضلة، فالحقوق والحريات المنبثقة عن الشرعيات الوضعية ثبت عدم تحقيقها لخير المحكومين على نحو مؤكد، فهي مجرد تجارب بشرية خطؤها أكثر من صوابها، ولا أدل على ذلك أن ما يعتريها من التغيير والتبديل يبلغ حد التناقض .

وأياً كان مضمون تلك الحقوق والحريات وسواء كان محققاً أو غير محقق لخير المحكومين فإنه ليس ضامناً لاستقرار المراكز القانونية المنبثقة عنها، فهذه المراكز خاضعة للتقلبات السياسية وقابلة للتعطيل في الظروف الاستثنائية (حالة الطوارئ) وللإلغاء في الظروف العادية، إذا ما قررت السلطة المختصة (البرلمان مثلاً أو رئيس الدولة بحسب الأحوال) إلغاءها .

وهكذا تخضع الشرعيات الوضعية دماء البشر وحرياتهم وأموالهم وأعراضهم لتجربة الخطأ والصواب، فتارة تبيح المساس بها أو ببعضها وتارة تحرم المساس بها أو

ببعضها تبعاً لهوى من يملك سلطة التقرير فيها من غير عاصم من الزلل والغرض.

أما موقف الشرعية الإسلامية من تلك المعضلة فقد أكدت الدراسة حسمها لها على خير وجه.

فالحقوق والحريات المنبثقة عن الشرعية الإسلامية بلغت من حيث مضمونها الكمال المطلق لكمال مصدرها وهو الشارع سبحانه وتعالى وهي بهذه المثابة محققة لخير المحكومين على نحو مؤكد.

وترتيباً على ما تقدم فإن المراكز القانونية المنبثقة عن الشرعية الإسلامية ثابتة مستقرة لأنها مكفولة بنصوص قطعية من الكتاب والسنة لا يجوز شرعاً تجاوزها.

وفى تصدى الخالق سبحانه وتعالى للمسألة موضوع البحث حكمة بالغة، تقودنا إلى استنتاج في غاية الأهمية مفاده أن الخلق غير مؤهلين ولا يملكون صلاحية التصدي للتقرير المطلق من تلقاء أنفسهم في كل حق أو حرية تتصل بالدماء والأموال والأعراض.

ولقد ثبت لكل راصد بموضوعية واستقلال صحة هذا الاستنتاج من واقع الاضطراب الذي اعترى المراكز القانونية المنبثقة عن كافة الشرعيات الوضعية، ليس هذا فحسب بل ومدى القصور الذي شابها، وكيف أن حقوق وحريات الخاضعين للشرعيات الوضعية على امتداد التاريخ كانت نهباً للحكام ورهناً بأهوائهم.

وإذا كان ذلك هو مصير حقوق وحريات البشر في الشرعيات الوضعية من لدن التاريخ وحتى في ظل الدولة العصرية الراهنة التي بلورتها معاهدة السلام الموقعة في وستفاليا سنة ١٦٤٨، فإن ثمة مصيراً مجهولاً ينتظرها في ظل الشرعية الدولية الآتية التي سيتمخض عنها ما يسمى بالنظام العالمي الجديد.

٥ ـ قدمت الدراسة تحليلاً غير مسبوق للشرعية موضحة ماهيتها ومحللة لعناصرها في النظم الوضعية وفى الشريعة الإسلامية.

وبناء على ما تعنيه حقيقة الشرعية على النحو الذي عرضت له الدراسة وبالنظر إلى واقع السلطة العامة في معظم الدول الإسلامية يمكننا التوصل إلى نتيجة هامة مفادها أن السلطة العامة في هذه الدول تعانى من أزمة في شرعيتها سواء بالمعيار الوضعي أو الشرعي، فإذا كان المعول عليه في النظرية الديمقراطية هو خيار المحكومين فيمن يحكمهم وبم يحكمهم فإن المحكومين في هذه الدول محرومون من هذا الخيار في ظل الشرعيات السائدة في بلدانهم.

وإذا كان المعول عليه في الشرعية الإسلامية هو رضاء المحكومين فيمن يتقلد السلطة فيهم وأن يحكمهم بمقتضى شريعة الله المنزلة فإنهم أي المحكومين محرومون أيضاً من هذا الخيار في ظل الشرعيات الرسمية السائدة في بلدانهم..

وأخيراً فإنه على الرغم مما يكتنف موضوع الدراسة من تعقيد واتساع وحساسية بالغة خاصة في الظروف الراهنة التي يجتازها عالمنا المعاصر، إلا أنني لم آل جهداً في إعداده ولم أذخر وسعاً في جمع شتاته، ومع ذلك فلابد أن يقع فيه عثرة وزلل، وأن يكتنفه خطأ وخطل مما لا ينجو منه أحد ولا يستنكفه بشر فهذه سمه

أعمال البشر قال تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (١) وقال المزني: قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فما من مرة إلا وكنا نقف على أخطاء فقال الشافعي :ـ هيه أبى الله أن يكون صحيحاً غير كتابه (٢) .

وحسبي أنى حاولت فاجتهدت فما به من خطأ فمن نفسي وما به من صواب فمن الله . وإني لأرجو أن تكون هذه الدراسة إسهاماً نافعاً في موضوعها .

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢ .

(٢) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، المرجع السابق، جـ ١ ص ٤ .

قائمــــة المراجــــع

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ السنــــــة

صحيح البخاري بشرح فتح الباري

صحيح البخاري بشرح الكرماني / الناشر عالم الكتب ببيروت.

صحيح مسلم بشرح النووي / الناشر دار إحياء التراث العربي بيروت طبعة ١٩٧٢

صحيح الترمذي بشرح المالكي / الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت بدون سنة الطبع.

سنن أبي داود / إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد / الناشر / دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

سنن ابن ماجة / تحقيق وتعليق محمود فؤاد عبدالباقي / الناشر / المكتبة العلمية ببيروت بدون سنة الطبع.

صحيح سنن ابن ماجه / تحقيق محمد ناصر الدين الألباني بتكليف من مكتب التربية العربي / توزيع المكتب الإسلامي بيروت.

مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري / تحقيق محمد ناصر الدين الألباني الناشر / المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل / تحقيق / الألباني الناشر / المكتب الإسلامي بيروت بدون سنة الطبع.

صحيح سنن أبي داود / تحقيق الألباني / توزيع المكتب الإسلامي بيروت.

سنن النسائي / الناشر دار إحياء التراث العربي بيروت بدون سنة الطبع.

الأدب المفرد للبخاري / مراجعة محمد هشام البرهاني / الناشر وزارة العدل بدولة الإمارات طبعة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١. وأيضاً طبعة مكتبة الحياة ـ بيروت

سنن الترمذي ـ ط السلفية ـ المدينة المنورة.

٣ـ مراجع التراث:

ابن تيميــــه مجموع الفتاوى إعداد محمد بن عبدالرحمن قاسم ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ١٩٨١.

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية مراجعة محمد عبدالله السمان ـ مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ط ١٩٦٠.
- الحسبة في الإسلام ـ تحقيق أبو المنذر سامي أنور ـ مسجد التوحيد ـ أمستردام.
- مناهج السنة النبوية ـ المطبعة الكبرى الأميرية ط ١٣٢١ هـ. (اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد ابن عثمان الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقص كلام أهل الرفض والاعتزال) ـ المطبعة السلفية ١٣٧٤ هـ القاهرة.
- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ دار مدني جده ـ ١٩٨٧.
- العبودية ـ تحقيق شير محمد عبون ـ مطبعة المؤيد ـ الرياض.

ابن حزم الأندلسي الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ

المحلى

ابن خلدون عبدالرحمن ـ المقدمة ـ دار الشعب، القاهرة.

ابن رجب الحنبلي ـ جامع العلوم والحكم ـ مكتبة الرسالة الحديثة ـ عمان ـ

ابن عابدين ـ الحاشية ـ رد المحتار على الدر المختار ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

ابن فرحون ـ تبصرة الحكام ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ط ١.

ابن قيم الجوزية ـ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ـ دار الأزهر الحديث.

- مناقب أحمد بن حنبل ـ مكتبة الخانجي مصر ـ ١٩٧٩.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ـ دار الفكر ـ بيروت.
- سيرة عمر بن الخطاب ـ المطبعة التجارية.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

أبى الفلاح: ابن العماد الحنبلي، ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

ابن الأثير، التاريخ الكامل ـ المطبعة الأزهرية.

ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ مطبعة السعادة ـ مصر.

- تفسير القرآن العظيم ـ دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور ـ لسان العرب المحيط ـ دار لسان العرب ـ بيروت.

ابن هشام ـ السيرة النبوية ـ مكتبة شقرون ـ القاهرة ط ٣ سنة ١٩٧٨.

الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ـ مقالات الإسلاميين واختلاف ـ المصلين ـ تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد ـ مكتبة النهضة ـ المصرية.

أبو حامد الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ مكتبة الجندي.

- ـ إحياء علوم الدين ـ دار المعرفة للطباعة والنشر .
- المستصفى في علم الأصول ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

أبي بكر الطيب الباقلاني ـ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل ـ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ـ مؤسسة الكتب الثقافية بيروت.

أبو بكر ابن العربي ـ العواصم من العواصم ـ تحقيق محب الدين الخطيب ـ المطبعة السلفية، القاهرة.

أبو جعفر عمر القزويني ـ مختصر شعب الإيمان للإمام البيهقي ـ صححه وعلق عليه محمد منير الدمشقي ـ دار الكتب العلمية .

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف ـ مصر ط ٢ .

- جامع البيان في تفسير القرآن ـ المطبعة الكبرى الأميرية ١٣٢٥ هـ .

ابن قدامه ـ المغني ـ دار الريان.

ابو يعلى الفراء ـ الأحكام السلطانية. مطبعة الحلبي ـ مصر ١٣٥٧ هـ.

الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١٩٨٣ .

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ـ ١٩٧٣ .

- أدب الدنيا والدين ـ المطبعة الأميرية بمصر ط ١٩٠٩ .

إسماعيل بن أبي بكر المقرئ ـ عنوان الشرف الوافي ـ تحقيق عبدالله إبراهيم الأنصاري ـ دار العلوم ـ قطر.

الإمام أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ـ نهاية الأقدام في علم الكلام ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

- الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ـ دار المعرفة ـ بيروت.

أبو السعود ـ تفسير ـ دار العصور بمصر ط ١٩٢٨م.

أبو محمد عبدالله بن مسلم قتيبة ـ الإمامة والسياسة ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهري ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل ـ للإمام أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي ـ الفتوح ـ دار الكتب العلمية.

أبو القاسم جار الله محمود عمر الزمخشري ـ تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مطبعه مصطفى البابي الحلبي ـ ١٩٧٢

إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان ـ شرح الدليل على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ ط ٤ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.

الإمام بدر الدين ابن جماعة ـ تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ـ تحقيق د . فؤاد عبد المنعم أحمد الدوحة ـ قطر

أحمد بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ـ مجموعة التوحيد ـ المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة

أحمد بن الحسين بن هاشم ـ شـرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار بن أحمد. مطبعة الاستقلال الكبرى ط ١٩٦٥ .

الإمام الحافظ أبى زكريا محيي الدين يحيي النووي ـ نزهة المتقين ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ١٥ـ روضة الطالبين

أحمد بن حجر الهيتمي ـ الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة ط ١٩٦٥

أحمد عبدالله القلقشندي ـ مآثر الأناقة في معالم الخلافة ـ تحقيق عبدالستار أحمد ـ عالم الكتب.

البخـــاري ـ كشف الإسراء عن أصول فخر الإسلام ـ البزدوي دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة.

البيضاوي ـ منهاج الوصول في حكم الأصول ـ مطبوع على شرح الأسنوي والاخشيبي

الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ تحقيق د. محمد يوسف موسي وعلي عبد المنعم عبد الحميد مطبعة السعادة بمصر

- غياث الأمم من التياث الظلم ـ تحقيق د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم ـ دار الدعوة ـ الإسكندرية ـ ١٩٨٠

الجصاص ـ أحكام القرآن ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

الفصول في الأصول ـ جـ ١ ـ تحقيق د. عجيل جاسم النشمي ط ١٩٨٥ ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت .

الراغب الأصفهاني ـ معجم مفردات القرآن ـ دار الفكر.

الرحبي السمناني ـ روضة القضاة وطريق النجاة ـ تحقيق د. صلاح الدين ـ مطبعه أسعد ـ بغداد ـ ١٩٧٠

السيد محمد رشيد رضا ـ تفسير القرآن الحكيم ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ط ٢.

محمد فؤاد عبد الباقي ـ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ـ المطبعة العصرية ـ الكويت ط ١٩٧٧

السيوطي ـ أربعون حديثاً في فضل الجهاد ـ حققه وعلق عليه مرزوق علي إبراهيم ـ دار الفضيلة ـ القاهرة

- تاريخ الخلفاء تعليق محمد محي الدين عبد الحميد ـ ١٩٦٤ القاهرة.
- الأشباه والنظائر ـ دار إحياء الكتب العربية.

الشاطبي ـ الموافقات ـ دار الفكر ـ بيروت.

الشوكاني محمد بن على محمد عبد الله ـ نيل الأوطار ـ شرح منتقى الأخبار ـ من أحاديث سيد الأخيار. ـ دار الطباعة المنيرية مصر/ ١٣٤٤هـ.

العيني ـ عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ـ دار إحياء التراث العربي.

الفتاوى الهندية ـ في مذهب الإمام أبي حنيفة ـ دار إحياء التراث العربي

الفارابي ـ فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ـ شرح وتصحيح د. على عبدالواحد وافى ـ ١٩٦١ لجنة البيان العربي ـ القاهرة

القرطبي ابن عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري ـ الجامع لأحكام القرآن ـ دار الكتب المصرية ـ ١٩٣٧ وأيضاً طبعة الشعب .

القرافي ـ الفروق ـ عالم الكتب بيروت.

المسعودي ـ مروج الذهب ـ المطبعة البهية مصر ـ ١٣٤٦ هـ.

عبد الجبار ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ تحقيق الدكتورين / عبد الحليم محمود وسليمان دنيا ـ مطبعة مخيمر ١٩٦٦ .

عبد القاهر البغدادي ـ أصول الدين ـ مطبعة الدولة ـ استانبول

ـ الفرق بين الفرق ـ دار المعرفة ـ بيروت.

عضد الله ولى الدين القاضي عبدالرحمن الأيجي ـ المواقف ـ مكتبة المتبنى ـ القاهرة.

الإمام على برهان الدين الحلبي ـ السيرة الحلبية ـ المكتبة الإسلامية ـ بيروت..

سعد الدين التفتازاني ـ شرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي مطبعة مصطفى الباب الحلبي.

سيف الدين الآمدي ـ الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين ـ تحقيق محمد الزبيدي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

الإمام مالك، المدونة الكبرى ـ دار الفكر بيروت ط ١٩٧٨ .
محمد بن عمر الرازي ـ معالم أصول الدين ـ مكتبة الكليات الأزهرية
- ـ الأربعين في أصول الدين.
- ـ التفسير الكبير دار الغد العربي
أسرار التنزيل ـ تحقيق د . أحمد حجازي السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٩٢ .
محمد جمال الدين القاسمي ـ محاسن التأويل ـ دار إحياء الكتب العربية.
موسوعة جمال عبدالناصر في الفقه الإسلامي ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة.

٤ ـ المراجع العربية الحديثة :

د. **إبراهيم درويش** ـ علم السياسة ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٥
د. **إبراهيم دسوقي أباظة د. عبد العزيز الغنام** ـ تاريخ الفكر السياسي ـ دار الحياة ـ بيروت ـ ١٩٧٣ .
د. **إبراهيم عبد الكريم غازي** ـ الدولة والنظم السياسية ـ دار المتنبي ـ أبو ظبي ١٩٨٩ .
د. **إبراهيم نصحي** ـ تاريخ الرومان ـ بيروت ـ ١٩٧٢ .
أبو الأعلى المودودي ـ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٦٩ .
- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه.
- المصطلحات الأربعة في القرآن ـ الدار الكويتية ط ١٩٦٩ .
- الحكومة الإسلامية ـ المختار الإسلامي .

د. **أبو المعاطى أبو الفتوح** ـ حتمية الحل الإسلامي في النظام السياسي ـ ١٩٧٧ .
د. **أحمد جلال حماد** ـ حرية الرأي في الميدان السياسي ـ دار الوفا ـ ط ١٩٨٧ .
د. **أحمد كمال أبو المجد** ـ دراسات النظم الدستورية المقارنة لدبلوم القانون العام ـ جامعه القاهرة ـ ١٩٦٦ .
د. **أحمد شوقي الفنجري** ـ الحرية السياسية في الإسلام ـ دار القلم ـ الكويت ١٩٧٣ .
د. **أحمد محمد غنيم** ـ تطور الفكر القانوني ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٢ .
أحمد محمود صبحي ـ نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشريه ـ دار المعارف بمصر.
د. **إسحاق عبيد** ـ محاكم التفتيش ـ دار المعارف ـ ١٩٧٨ .
د . **إسماعيل البدوي** ـ دعائم الحكم في الشرعية الإسلامية والنظم الدستورية دار الفكر .
د . **السيد الحسيني** ـ علم الاجتماع السياسي المفاهيم والقضايا ـ دار المعارف ـ ١٩٨١م.

• علم الاجتماع السياسي ـ دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية ـ ١٩٩٢.

د. السيد خليل هيكل ـ الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامي ـ مكتبة الآداب الحديثة ـ أسيوط.

د. السيد صبري ـ مبادئ القانون الدستوري ـ ١٩٤٩.

• حكومة الوزارة ـ ١٩٥٣ ـ القاهرة.

المعجم الوجيز ـ مجمع اللغة العربية ـ ج . م . ع . دار التحرير للطبع والنشر .

د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى ـ المدخل في علم السياسية ـ ١٩٨٢.

د. توفيق الشاوي ـ سيادة الشريعة الإسلامية ـ الزهراء للإعلام العربي.

د. توفيق الطويل ـ قصه الاضطهاد الديني ـ الزهراء للإعلام العربي ـ ١٩٩١.

د. ثروت بدوى ـ أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٦٧.

• النظم السياسية ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٢.

د. جمال العطيفي ـ آراء في الشرعية وفي الحرية الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٨٠.

د. حازم عبد المتعال الصعيدي ـ النظرية الإسلامية في الدولة ـ دار النهضة العربية.

د. رفعت سيد أحمد ـ وصية الخميني ـ الدار الشرقية.

د. رمزي طه الشاعر ـ النظرية العامة للقانون الدستوري ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٨٣.

• الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٨٨.

د. رمضان محمد بطيخ ـ أصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية والإسلامية ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٩٣.

د. سعاد الشرقاوي ـ النظم السياسية ـ دار النهضة العربية.

• نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٩.

• علم الاجتماع السياسي ـ دار النهضة العربية.

د. سعد عصفور ـ المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية ـ دار المعارف ١٩٨٠.

د. سعد محمد خليل ـ تولية رئيس الدولة ـ المؤسسة العربية الحديثة ـ القاهرة.

سعيد حوى ـ الإسلام ـ الشركة المتحدة للتوزيع ـ بيروت.

د. سعيد عاشور ـ أوربا في العصور الوسطى. الطبعة الخامسة ١٩٧٢.

د. سعيد عبد المنعم الحكيم ـ الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ـ دار الفكر العربي.

د. سليمان محمد الطماوي ـ السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفى الفكر السياسي الإسلامي ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٦.

- ـ ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين التوارث ط ١ سنه ١٩٦٥ ـ دار الفكر العربي.

د. سهيل زكار ـ تاريخ العرب والإسلام ط ٢ سنه ١٩٧٢ ـ دار الغد بيروت..

د. سيد أحمد على الناصري ـ تاريخ الإمبراطورية الرومانية ـ دار النهضة العربية ط ٢ ـ ١٩٩١.

سيد حامد النساج ـ مصر وظاهرة الثورة ـ دار النهضة الحديثة ـ ١٩٦٩.

سيد قطب ـ في ظلال القرآن ـ دار الشروق ط ١٣.

د. صبحي عبده سعيد ـ الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٨٥.

د. صلاح الدين دبوس ـ الخليفة توليته وعزله ـ مؤسسة الثقافة الجامعية.

د. صوفي أبوطالب ـ مبادئ تاريخ القانون ـ القاهرة ١٩٦٥.

طارق فتح الله خضر ـ الدولة في ميزان الشريعة ـ دار المطبوعات الجامعية ـ ١٩٩٤.

د. طعيمة الجرف ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ١٩٦٣.

- ـ ثورة ٢٣ يوليو ومبادئ النظام السياسي في ج. م. ع. ١٩٦٦.
- ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٦.
- ـ القانون الدستوري ط ١٩٦٤ ـ مكتبة القاهرة.
- ـ نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ ١٩٧٨.

د. ظافر القاسمي ـ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ـ دار النفائس ـ بيروت..

د. عارف خليل محمد ـ وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية ـ دار الأرقم ـ الكويت.

د. عبد الجواد خلف عبد الجواد ـ تفسير مبهمات القرآن ـ كراتشي ط ١٩٨٤.

د. عبد الحميد متولي ـ القانون الدستوري والأنظمة الدستورية ١٩٦١.

- ـ الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ط ١ سنه ١٩٥٨.
- ـ الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية ـ دار المعارف ـ ١٩٥٩.
- ـ مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ـ منشأة دار المعرفة الإسكندرية ـ ١٩٧٨.

• ـ الإسلام ومبادئ نظام الحكم ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ ١٩٨١ .

د. عبد الرحمن الصابوني وآخرون ـ المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي ـ مكتبة وهبه ط ١ .

الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ـ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٠ مطبوعات الجامعة الإسلامية مكة ـ ١٣٩٨ هـ.

د. عبد الغفار محمد عزيز ـ معالم الثقافة الإسلامية وأصول النظام الإسلامي ـ مؤسسة الوفاء للطباعة ـ القاهرة ١٩٧٧ .

عبد القادر عوده ـ الإسلام وأوضاعنا السياسية ـ المختار الإسلامي للطباعة والنشر.

عبد الكريم زيدان ـ أصول الدعوة ـ دار الوفاء ـ القاهرة ـ ١٩٩١ .

عبد الكريم غلاب ـ صراع المذهب والعقيدة في القرآن ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ـ ليبيا ١٩٧٩ .

د . عبد الله ناصف ـ السلطة السياسية ـ دار النهضة العربية.

ـ مدى توازن السلطة السياسية مع المسؤولية في الدولة الحديثة ـ دار النهضة العربية ط ١٩٨١

الشيخ عبدالله مصطفي المراغي ـ الجهاد ـ مطبعة السنة المحمدية ط ١٩٥٠ .

د . عبد المجيد محمود مطلوب ـ أصول الفقه الإسلامي والحكم وما يتعلق به ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٨٥

عبد المتعال محمد الجبري ـ المصطلحات الأربعة بين الإمامين المودودي ومحمد عبده ـ دار الاعتصام ط ١ سنه ١٩٧٥ .

د . عبد المنعم محفوظ ـ علاقة الفرد بالسلطة ـ دار النهضة العربية ـ ط ١ .

• ـ الموظفون في الحكومة بين الخضوع والمواجهة ـ دار النهضة العربية ١٩٨٦ .

د. عبد الهادي أبو طالب ـ المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ـ دار الكتاب ـ الدار البيضاء.

الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ـ دار الأنصار ـ ١٩٧٧

د. عثمان خليل ـ و د. سليمان الطماوي ـ القانون الدستوري ـ القاهرة ١٩٥٠ .

د. عثمان خليل عثمان ـ القانون الدستوري ـ مطبعة مصر ١٩٥٨ .

د. عصمت سيف الدولة ـ الاستبداد الديموقراطي ـ دار المستقبل العربي ١٩٨٣ .

الشيخ على حسب الله ـ أصول التشريع الإسلامي ط ٦ ـ دار الفكر العربي.

علي حسن نجيدة ـ المدخل للعلوم القانونية .

د. علي محمد جريشة ـ المشروعية الإسلامية العليا ـ مكتبة وهبه ط ١٩٧٧

د. عمر سليمان الأشقر ـ الشريعة الإسلامية لا القوانين الجاهلية ـ دار الدعوة ـ الكويت ـ ١٩٨٣

د. فؤاد العطار ـ النظم السياسية والقانون الدستوري ـ دار النهضة العربية.

د. فاطمة محجوب ـ الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية ـ دار الغد العربي ـ القاهرة.

د. كامل سلامة الدقس ـ آيات الجهاد في القرآن ـ دار البيان ـ الكويت ط ١٩٧٣.

د. كريم يوسف ـ الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ ١٩٨٧.

د. لويس عوض ـ ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية ـ ١٩٨٧ مركز الأهرام للترجمة والنشر.

د. ماجد راغب الحلو ـ القانون الدستوري ـ دار المطبوعات الجامعية ـ ١٩٨٦.

ـ الدولة في ميزان الشريعة ـ دار المطبوعات الجامعية ـ الإسكندرية ـ ١٩٩٤.

د. ماهر عبد الهادي ـ السلطة السياسية في نظرية الدولة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٨٤.

د. محسن خليل ـ النظم السياسية والقانون الدستوري ـ منشأه المعارف ـ الإسكندرية ـ ١٩٦٨.

مجلة الأحكام العدلية ـ ط ٥ سنه ١٩٦٨. مطبعة شعاركو دمشق.

د. محمد إبراهيم السعدي ـ تاريخ روما القديم ـ مكتبة نهضة الشرق ـ جامعه القاهرة.

د. محمد أبوالفتح البيانوني ـ الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية ـ دار القلم ـ دمشق ـ ١٩٧٠.

- العبادة ـ دار السلام ـ بيروت ١٩٨٤.

محمد أنور أبو الفتوح ـ التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية مكتبة الأنجلو ط ١٩٧٤.

الإمام محمد أبو زهرة ـ الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

- ـ تاريخ المذاهب الإسلامية ـ الكتاب الأول ـ دار الفكر العربي.

د. محمد أنسي قاسم جعفر ـ الموظف العْام وممارسة العمل النقابي ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٨٦.

الشيخ محمد الخضر حسين ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم.

الشيخ محمد بخيت المطيعي ـ حقيقة الإسلام وأصول الحكم ١٩٣٥.

الشيخ محمد الطاهر عاشور ـ نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم.

- مقاصد الشريعة الإسلامية ـ مطبعة تونس ـ ١٩٩٢.

د. محمد طه بدوي ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة. دار الكتاب العربي ـ مصر.

محمد سلام مذكور ـ أصول الفقه الإسلامي ـ دار النهضة العربية ـ ط ١. ١٩٧٦.

- ـ نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ـ دار النهضة العربية ١٩٨٤.

د. محمد سليم العوا ـ النظام السياسي للدولة الإسلامية ـ شركة مكتبات عكاظ. والمكتب المصرى الحديث.

محمد سليم غزوي ـ الحريات العامة في الإسلام ـ مؤسسة شباب الجامعة

القاهرة.

الشيخ محمد الغزالي ـ جهاد الدعوة ـ دار الصحوة ـ القاهرة.

محمد عبدالقادر أبو فارس ـ النظام السياسي في الإسلام ـ دار الفرقان ـ الأردن ط ٢ .

الشيخ محمد عبده ـ تفسير القرآن الحكيم ـ مطبعة المنار ـ مصر.

د. محمد عصفور ـ سيادة القانون ـ عالم الكتب ١٩٦٧ .

- المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية ـ منشأة دار المعارف ـ الإسكندرية.

الشيخ محمد علي الصابوني ـ صفوة التفاسير ـ دار القرآن الكريم ـ بيروت .

د. محمد عمارة ـ الإسلام وفلسفة الحكم ط ٢ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- الإسلام والثورة ـ دار الثقافة الجديدة .

محمد فريد وجدي ـ دائرة معارف القرن العشرين ـ دار المعرفة، ط ١٩٧١ .

د. محمد كامل ليله ـ النظم السياسية ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧١ .

- نظرية التنفيذ المباشر ـ دار الحمامي للطباعة.

د. محمد نصر مهنا ـ علوم السياسة ـ دراسة في الأصول والنظريات ـ دار الفكر العربي ١٩٦٦ .

د. محمد نعيم ياسين ـ الجهاد ميادينه وأساليبه ـ مكتبة الزهراء.

محمد هشام أبو الفتوح ـ الإضراب عن العمل بين التحريم والإباحة ـ ١٩٨٩ .

محمد محمود فرحات ـ المبادئ العامة في النظام السياسي الإسلامي ـ دار النهضة العربية ١٩٩١ .

محمد يوسف موسى ـ نظام الحكم في الإسلام ـ دار الفكر العربي.

د. محمود متولي ـ طغاة التاريخ ـ مكتبة نهضة الشرق.

الإمام محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٨٧.

د. محمود أبوزيد ـ الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية ـ مكتبة غريب.

د. محمود عاطف البنا ـ الوسيط في النظم السياسية ط ١ دار الفكر العربي.

محمود محمود الغراب ـ الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ـ ط ١٩٨١ ـ مكتبة زيد بن ثابت دمشق.

شيخ الإسلام مصطفى صبري ـ النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة ـ دار العودة ١٩٨٥.

ـ الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية دراسة د. مصطفى حلمي.

د. مصطفى أبوزيد فهمي ـ فن الحكم في الإسلام ـ المكتب المصري الحديث.

د. مصطفى كمال وصفى ـ النظام الدستوري في الإسلام مقارنات بالنظم العصرية.

ـ مصنفه النظم الإسلامية ـ مكتبة وهبة ـ ط ١ سنه ١٩٧٧.

د. مصطفى كيره ـ نظرية الاعتداء المادي ـ القاهرة ١٩٦٤.

د. مصطفى البارودي ـ الفرد والدولة ـ مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٨

د. نعيم عطية ـ مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات الفردية ـ دار النهضة المصرية ـ ١٩٦٤.

ـ الفلسفة الدستورية للحريات الفردية ـ دار النهضة المصرية ـ ١٩٨٩

منير شفيق ـ الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة ـ دار البراق ـ تونس ط ١.

د. وحيد رأفت ـ القانون الدستوري ـ القاهرة ـ ١٩٣٧.

د. يحيى الجمل ـ الأنظمة السياسية المعاصرة ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٦٩.

د. يوسف القرضاوي ـ العبادة في الإسلام ـ مكتبة وهبه ـ ط ١٥

د. يوسف عبد الهادي الشال ـ جرائم أمن الدولة وعقوباتها في الفقه الإسلامي ـ المختار الإسلامي.

٥ـ المراجع الأجنبية:

أ ـ باللغة الإنجليزية

1 - **A.V. Dicey**, Introduction. To The Study of the law of the constitution. By. K.C. Hon. D.C.L. Tenth Edition. Macmillan Education.

2 - **Barker**, E, Greek Political theory Plato and his predecessors London, 1960.

3 - **De Smith** Constitutional and Administrative Law Fifth Edition by Harry street. Rodney Brazier.

4 - **E.C.S. Wade and A.W.** Bradley constitutional and administrative law, Longman London-and New-york- tenth Edition.

5 - **Glotz, G.**: The Greek city and its institutions; London, 1929.

6 - **JOHN RAWLS AHTEOR Of JUSTICE** Oxford University Press.

7 - **Laurence. H.** Tribe American Constitutional Law Second edition -Mineola. New York The Foundation Press, Inc 1988.

8 - **RONALD DWORKIN** Taking Rights Seriously. Fifth Impression 1987 London-Duck Worth.

9 - **Ronald D workin**. A Matter of Principle. Clarendon press Oxford London 1986.

10 - lord Scar man Constitutional, reform, A legal possibility By Edinburgh Law library University.

ب ـ باللغة الفرنسية

1 - **Al Fred Pose**: Philosophie, du pouvoir P.U.F. Paris, 1948.

2 - B. de Jouvenel, de la Souveraineté, Paris, 1955.

3 - **Chauviré, R. Jean Bodin**, Auteur de la, Republiques Paris 1915.

4 - **Duguit** L, traité de droit constitutionnel 2ém ed, font enoiy Paris 1921.

5 - **Esmein**, Droit constitutionnel, Paris 1927.

6 - **Fay, C,R, Machiavelli's** Political, Philosophy London 1951.

7 - **F. Bourricoud**, Esquisse d'une théorie de l'autorité, Paris, 1967.

8 - F. Gallouédec - Genuys, Le prince selon Fénelon, thése Droit, Paris, P.V.F. 1963.

9 - G. Burdeau : Traité, de science politique, paris, L.G.D.J., 1975.3

:Science politique, T. 1, 1949.

:Traité de Sci. Pol. T.1. le Pouvoir Politique, Paris, 1967.

.Problèmes Fondamentaux de l'Etat, Paris, 1964 :

10 - **GEORGES De LAGARDE**, La naissance de l'Esprit laique Au Declim de mogen Age, éd Be Arrice, 1934.

11 - **H. Baudrillard**, Jean Bodin et son temps, Paris 1853.

12 - **Janet P. Histoire** de la Sc. Pol. dans Ses rapports avec la morale, Paris, 5 éme éd.

13 - **J. Cadart**, institution politiques et droit constitutionnel, L.G.D.J. Paris 1975.

14 - **J. J. Chevallier**, les Grandes, Oeuvers Politiques, Paris 1949.

15 - **J. l'homme**, Pouvoir et Société économique, Cujas, Paris, 1966.

16 - **Lapierre, J.W.**, Le pouvoir politique, P.U.F Paris, 1953.

17 - **Liman M.**, le contrat Social de J.J.

18 - **L.LEFUR**, la. théorie du droit naturel deques le Xvlle S. et la doctrine moderne, Cours de l'académie de droit international de la Hay 1927 Tome XVIII.

19 - **Marcel Prélut**, Histoire des idées Politiques, 3 écot Dalloz Paris, 1966.

20 - **MARCEL BRÉLOT** : la Science Politique, que Sais. Je? P.U.F. Paris 1977.

21 - **M. Duverger**, institutions politiques, et droit constitutionnel, Paris P.U.F, 1975. et 1980.

22 - **M. HAURIOU**, Précis de droit constitutionnel, C.N.R.S. 2ém éd 1929

23 - **M.PRELOT et J. Boulouis**, institutions politiques et droit constitutionnel Dalloz Paris. 1972.

24 - **Paul Janet**, Histoire de la science Politique dans ses rapports avec la moral Sieme éd, Paris.

25 - **Piesse Pactet**, institutions, politiques, Droit constitutionnel, 5 éd-Paris 1981.

26 - **Polin R.**, politique et philosophie chez thomas Hobbes, Paris 1957.

27 - **Rausseau et Son** influence Sur les constitutions de 179 et de 1793, thèse, Paris, 1965.

28 - **Sunhoury. (A).** Le Galifat, thèse Paris 1925.

29 - **T. I.** Réédition photomécanique. S.N.R.S. 1970.

30 - **Waline**, Traité élémentaire de droit administratif, 6 éme éd.

31 - **Waline**, Droit constitutionnel Paris, 1953.

32 - **Waline**, l'individualisme et le droit Paris, Montchrestien, 1944

٦ـ قائمة المؤلفات المترجمة إلى اللغة العربية:

١. أبو الأعلى المودودي ـ ترجمة جليل حسن الإصلاحي ـ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٦٩.
٢. أندريه هوريو ـ ترجمة علي مقلد وشفيق حداد ـ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ـ الأهلية للنشر والتوزيع.
٣. بيتر غيل ـ جيفرى يونتون ـ ترجمة د . محمد مصالحه ـ مقدمة في علم السياسة ـ منشورات الجامعه الأردنية ـ ١٩٩١.
٤. برنارد راسل ـ ترجمة محمد بلبل خليل ـ السلطة والفرد ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٥٣.
٥. توماس هـ . جرين ـ الحركات الثورية المقارنة بحث عن النظرية والعدالة ـ ترجمة تركى الحمد ـ دار الطليعة ـ ١٩٨٦.
٦. جان توشار ـ ترجمة د. على مقلد ـ تاريخ الفكر السياسي ـ الدار العالمية ـ بيروت.
٧. چان مينو ـ ترجمة چورج يونس ـ مدخل إلى علم السياسة ـ منشورات عويدان ـ بيروت.
٨. چان وليم لاپيار ـ ترجمة الياس حنا الياس ـ السلطة السياسية ـ منشورات عويدات ـ بيروت.
٩. چرج بوردو ـ ترجمة سليم حداد ـ الدولة ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨٧.
١٠. چورج سباين ـ ترجمة حسن جلال العروسي ـ تطور الفكر السياسي ـ دار المعارف ـ مصر ط ٤.
١١. چون باول ـ ترجمة محمد رشاد خميس ـ د. راشد البرادي ـ الفكر السياسي الغربي ـ المؤسسة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٥.
١٢. راي تاناهيل ـ ترجمة الهام عثمان ـ باريس في سنوات الثورة الزهراء للإعلام العربي.
١٣. روبير بيلو ـ ترجمة نهاد رضا ـ المواطن والدولة ـ منشورات عويدات ـ بيروت.
١٤. روبيرت م. ماكيفر ـ ترجمة د. حسن صعب ـ تكوين الدولة ـ دار العلم ـ بيروت ـ ١٩٦٦.
١٥. صول . ك . بادوفر ـ معنى الديمقراطية ـ ترجمة چورج عزيز ـ دار الكرنك ط ١٩٦٧.
١٦. طارق فتح الله خضر ـ البروسترويكا وأثرها على التحولات السياسية في الاتحاد السوفيتي.
١٧. كرين بريتون ـ دارسة تحليلية للثورات ـ ترجمة عبدالعزيز فهمي دكتور محمد أنيس ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٨. كليم صديقي ـ التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر ـ ترجمة ظفر الإسلام خان ـالزهراء للإعلام العربي.

١٩. موريس دوفرجيه ـ ترجمة د. سامى الدروبي د. جمال الأناسي ـ مدخل إلى علم السياسة ـ دار دمشق.

٢٠. مونتسيكو ـ ترجمة عادل زعيتر ـ روح الشرائع ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٥٣.

٢١. هارود لاسكى ـ ترجمة عزالدين محمد حسين ـ مراجعة على أدهم ـ مدخل إلى علم السياسة ـ مؤسسة سجل العرب ـ ١٩٦٥.

٢٢. ميخائيل جورباتشوف ـ ترجمة حمدى عبدالجواد ـ البيروستريكا ـ دار الشروق ـ ١٩٨٨.

٢٣. ميشال ميای ـ دولة القانون ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ ١٩٧٨.

٢٤. ميشيل استيورات ـ ترجمة أحمد كامل ـ مراجعه د. سليمان الطماوي ـ نظم الحكم الحديثة ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٦٢.

٢٥. التقرير السياسي للجنه المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي ـ المؤتمر السابع والعشرين للحزب ـ وكاله فوستي ـ موسكو ـ ٢٥/ ٢/ ١٩٨٦.

٢٦. المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ـ إعداد ونشر المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ـ ١٩٩٣.

٧ـ قائمة الرسائل العلمية:

١. د.أحمد عبدالحميد مبارك ـ وسائل إسناد السلطة في الأنظمة الديمقراطية ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ـ ١٩٧٩.

٢. اسكندر جرجس غطاس ـ الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدولة الاشتراكية ـ كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس ـ ١٩٧٢.

٣. د. رمزي طه الشاعر ـ تدرج البطلان في القرارات الإدارية ـ كليه الحقوق ـ جامعة القاهرة ـ ١٩٦٨.

٤. د. ضبع حبشي عبد السيد ـ الأسس العامة للتنظيم السياسي في المجتمعات البدائية ونشأة الدولة ـ رسالة دكتوراه ـ جامعة القاهرة ـ كلية الحقوق ـ ١٩٨٠.

٥. د. عبدالباسط محمد محمود عبدالمحسن ـ الإضراب في قانون العمل ـ دراسة مقارنة ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ـ ١٩٩٢.

٦. د. فتحي عبدالكريم ـ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة ـ كلية الحقوق جامعة القاهرة.

٧. د. فتحي عبدالنبي وحيدي ـ ضمانات نفاذ القواعد الدستورية ـ رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ـ ١٩٨٢.
٨. د. محمد أنور عبدالسلام ـ تطور الحركة الاتحادية الأمريكية منذ قيام الدولة الفيدرالية ـ حقوْق القاهرة ـ ١٩٧٤.
٩. د. محمد عبدالحميد أبوزيد ـ دوام سير المرافق العامة ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ـ ١٩٧٥.
١٠. د. ناصف إمام هلال ـ إضراب العاملين بين الإجازة والتحريم ـ كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس ـ ١٩٨٤.

٨ ـ قائمة البحوث والمقالات المتخصصة:

١. د. أحمد محمود صبحي ـ النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية ـ مجلة عالم الفكر ـ الكويت ـ المجلد ٢٢ سنه ١٩٩٣.
٢. د. إسماعيل البدوي ـ طبيعة نظام الحكم في الإسلام ـ مجلة العلوم الإدارية ـ ١/ ٦/ ١٩٨٦.
٣. د. سعد عصفور ـ الضمانات والحريات العامة في مصر ـ مجلة المحاماة ـ عدد مارس وإبريل ١٩٧٦.
٤. د. السيد صبري ـ مدى سلطان الدولة على الأفراد ـ مجلة القانون والاقتصاد ـ ١٩٥٠.
٥. د. إمام عبدالفتاح إمام ـ مسيرة الديموقراطية ـ مجلة عالم الفكر ـ الكويت ـ العدد ٢ ـ ١٩٩٣.
٦. د. طارق فتح الله خضر ـ البروسترويكا وأثرها على التحولات السياسية في الاتحاد السوفيتي ـ مجلة العلوم الإدارية ـ ٢/ ١٢/ ١٩٩٠.
٧. الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ السلطات الثلاث في الإسلام ـ مجله القانون والاقتصاد ـ ١٩٣٧. العدد ٤.
٨. د. عثمان عبد الملك الصالح ـ حق الأمن الفردي في الإسلام ـ دراسة مقارنة مجلة الحقوق تصدرها ـ كلية الحقوق ـ جامعة الكويت العدد الثالث السنة السابعة سبتمبر ١٩٨٣.
٩. د. عصمت سيف الدولة ـ الاستبداد بين التخلف والتحضر ـ مجلة الحق ـ اتحاد المحامين العرب ـ العدد الأول سنه ١١ ـ ١٩٨٠.
١٠. علاء عبدالعزيز أبوزيد ـ واجب طاعة الحاكم وعلاقته بمفاهيم المشاركة السياسية في الإسلام ـ مركز البحوث ـ كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ـ عدد مايو ١٩٩٢.
١١. د. كمال أبو العيد ـ أصول مبدأ الشرعية ـ مجلة المحاماة ـ العددان الأول والثاني ـ ١٩٧٦.
١٢. وسائل التوازن الاجتماعي بين السلطة والحرية ـ مجلة المحاماة ـ عدد يناير وفبراير سنة ١٩٧٧.

١٣. د. محمد طه بدوي ـ بحث في النظام السياسي رداً على المستشرق الإنجليزي(آرنولد) ـ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ـ جـ ٢ ـ إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ بالاشتراك مع مكتب التربية العربي لدول الخليج.

١٤. ندوات علمية ـ حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان ـ دار الكتاب اللبناني.

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الموضوعات

